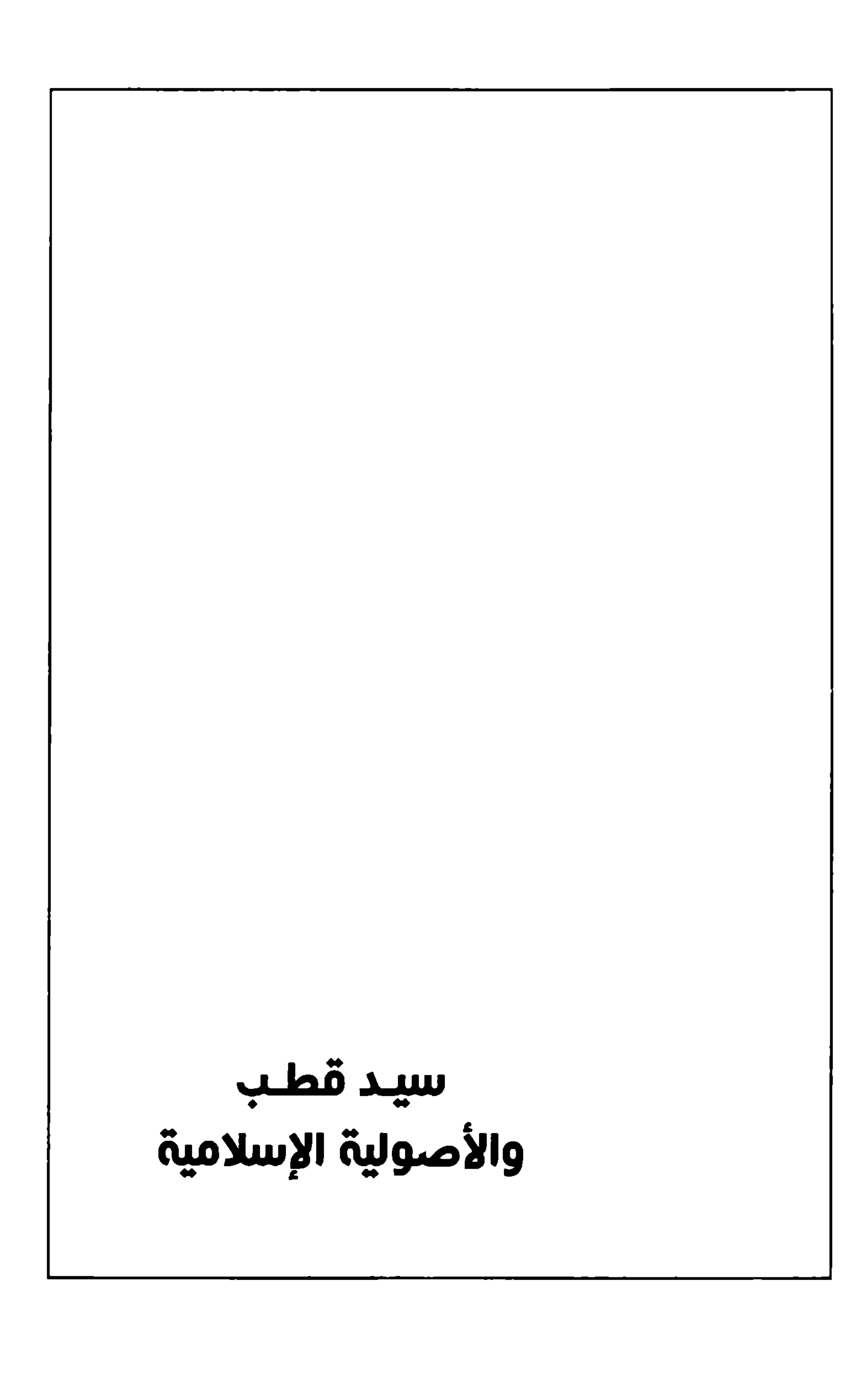


إنسانيات

سيد قطب
و الأصولية الإسلامية

شريف يونس



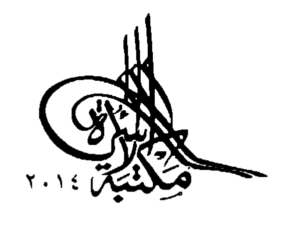


سيـد قطـب
والأصولية الإسلامية


مكتبة الأسرة
٢٠١٤

سيد قطب
والأصولية الإسلامية

شريف يونس



يونس، شريف
سيد قطب والأصولية الإسلامية / شريف يونس . ـ
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤
٤١٦ص ، ٢٤سم.
تدمك ٤ - ٩٤٦ - ٤٤٨ - ٩٧٧ - ٩٧٨.
١ـ قطب ، سيد ، ١٩٠٦ـ١٩٦٧.
٢ـ الإخوان المسلمين.
٣ـ الإسلام ـ تراجم.
أـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٢٤٧/ ٢٠١٤
I.S.B.N 978- 977- 448-946-4 ديوى ٩٢٢،١

توطئة

مشروع له تاريخ

مشروع «القراءة للجميع» أى حلم توفير مكتبة لكل أسرة، سمعنا به أول مرة من رائدنا الكبير الراحل توفيق الحكيم.

وكان قد عبر عن ذلك فى حوار أجراه معه الكاتب الصحفى منير عامر فى مجلة «صباح الخير» مطلع ستينيات القرن الماضى، أى قبل خمسين عامًا من الآن.

كان الحكيم إذًا هو صاحب الحلم، وليس بوسع أحد آخر، أن يدعى غير ذلك.

وهو، جريًا على عادته الخلاقة فى مباشرة الأحلام، تمنى أن يأتى اليوم الذى يرى فيه جموعًا من الحمير النظيفة المطهمة، وهى تجر عربات الكارو الخشبية الصغيرة، تجوب الشوارع، وتتخذ مواقعها عند نواصى ميادين المحروسة، وباحات المدارس والجامعات، وهى محملة بالكتب الرائعة والميسورة، شأنها فى ذلك شأن مثيلاتها من حاملات الخضر وحبات الفاكهة.

ثم رحل الحكيم مكتفيا بحلمه.

وفى ثمانينيات القرن الماضى عاود شاعرنا الكبير الراحل صلاح عبد الصبور التذكير بهذا الحلم القديم، وفى التسعينيات من نفس القرن، تولى الدكتور سمير سرحان تنفيذه تحت رعاية السيدة زوجة الرئيس السابق. هكذا حظى المشروع بدعم مالى كبير، ساهمت فيه، ضمن من ساهم، جهات حكومية عدة، وخلال عقدين كاملين صدرت عنه مجموعة هائلة من الكتب، بينها مؤلفات ثمينة يجب أن نشكر كل من قاموا باختيارها، إلا أنه، للحقيقة ليس غير، حفل بكتب أخرى مراعاة لخاطر البعض، وترضية للآخر، ثم إن المشروع أنعش الكثير من متطلبات دور النشر، بل اصطنع بعضها أحيانًا.

وبعد ثورة ٢٥ يناير والتغيرات التى طرأت توقفت كل الجهات الداعمة لهذا المشروع الثقافى عن الوفاء بأى دعم كانت تحمست له عبر عقدين ماضيين، سواء كانت هذه الجهات من هنا، أو كانت من هناك.

ولم يكن أمام اللجنة إلا مضاعفة التدقيق فى كل عنوان تختار، وسيطر هاجس الإمكانات المحدودة التى أخبرتنا بها الهيئة فى كل آن.

والآن لم يبق إلا أن نقول بأن هذه اللجنة كانت وضعت لنفسها معيارًا موجزًا:

جودة الكتاب أولاً، ومدى تلبيته، أولاً أيضًا، لاحتياج قارئ شغوف بأن يعرف، ويستمتع، وأن ينمى إحساسه بالبشر، وبالعالم الذى يعيش فيه.

واللجنة لم تحد عن هذا المعيار أبدًا، لم تشغل نفسها لا بكاتب، ولا بدار نشر، ولا بأى نوع من أنواع الترضية أو الإنعاش، إن لم يكن بسبب التربية الحسنة، فهو بسبب من ضيق ذات اليد.

لقد انشغلنا طيلة الوقت بهذا القارئ الذى انشغل به قديمًا، مولانا الحكيم.

لا نزعم، طبعًا، أن اختياراتنا هى الأمثل، فاختيار كتاب تظنه جيدًا يعنى أنك تركت آخر هو الأفضل دائمًا، وهى مشكلة لن يكون لها من حل أبدًا. لماذا؟

لأنه ليس هناك أكثر من الكتب الرائعة، ميراث البشرية العظيم، والباقى.

رئيس اللجنة

إبراهيم أصلان

عاصم، منار، مهاب

إليكم

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

تناول هذا الكتاب منذ الطبعة الأولى في ٢٠٠٥ سيرة سيّد قطب وتحوّلاته الفكرية وأثره في الفكر السياسي لمختلف جماعات الإسلام السياسي في مصر حتّى منتصف الثمانينيات تقريبًا، والذي يمكن إجماله في صياغة أنماط مختلفة للتكفير تترتّب عليها نتائج سياسية ذات مدى واسع من الاختلاف.

كان هذا منذ ثمانية عشر عامًا. لكنّ ظاهرة الأصولية الإسلامية استمرّت، عبر منحنيات وتحوّلات، طوال تلك الفترة. اليوم، مثلًا، يسعى الإخوان المسلمون في مصر، لتسييد مبدأ "الحاكمية"، المفهوم الأساسي الذي أدخله قطب في الإسلامي السياسي (نقلًا عن أبو الأعلى المودودي)، لكن تحت مسمّى "الربّانية". كذلك تزدهر الأصولية الفقهية في الجمعيّات السلفية النشطة، التي شكّلت مؤخّرًا أحزابًا تابعة لها. واليوم يهيمن القطبيّون والسلفيّون على التنظيم الإخواني، وبالتبعية على ذراعه السياسية. وما زالت آثار الفكر القطبي واضحة على التنظيم المغلق الذي يشكّل نوعًا من "عُصبة مؤمنة"، لا تدّعي احتكار الإسلام، لكنّها تمثّل نوعًا من طائفة مبنيّة على مبادئ تربوية وثقافة خاصّة، تفصل أعضاءها عن غيرهم من أفراد الشعب وعن الحركات الإسلامية الأخرى، تمامًا كما تنفصل طائفة دينية أو عرقية عن غيرها. وتظلّ هذه الفكرة القطبية المتغلغلة على هذا المستوى تحدّيًا كبيرًا أمام أيّة ادّعاءات بشأن الحرّيات الداخلية للتنظيم، وعائقًا، معرَّضًا للتآكل مع الحراك السياسي، يحدّ من قدرته على ممارسة السياسة بوصفها مجالًا للنشاط العامّ الموجّه للجماهير الحافز لها على المشاركة، والاندماج في مجال سياسي مفتوح.

بالمقابل، تراجعت بالفعل موجات التكفير الشامل للمجتمع والدولة منذ أواخر التسعينيات. وليس من المرجّح أن تعود إلى الحياة إلّا في حالة هزيمة شاملة للثورة على أيدي بقايا الدولة البوليسية. لكن يتبقّى من تراث قطب الخطوة الهائلة التي قطعها في تحديث الإسلام السياسي بربطه برؤية رومانتيكية للعالم، فتحت الأفق أمام عديد من التطوّرات الفكرية في معسكر الإسلام السياسي لاحقًا، ولو بالاختلاف معه ونقده. ويبقى قبل هذا كلّه، ما ألحّ هذا الكتاب عليه مرارًا من تحليل للطبيعة السلطوية الأصيلة في تطوّرات حياة قطب وأفكاره، وجذورها الكامنة في المسار السياسي والأيديولوجي المصري، وفي مسار الإنتليجنسيا المصرية الحديثة، وبالتالي في مسار التنوير العربي ككلّ. ويجدر أولا أن نشير هنا إلى المقصود بمصطلح الإنتليجنسيا: يُقصَد بالإنتليجنسيا دائما الفئة الاجتماعية التي تكسب عيشها بالعمل الذهني، أي بفضل تعليمهم، من مهنيين (محاسبين، محامين، أطباء، مهندسين، إلخ) وموظفين، ومعظم طلبة الجامعات (والمعاهد التي تؤهل لمهن كتابية) باعتبار مستقبلهم. أما فئة المثقفين، أي مُنتجي ومروجي ومطوِّري الأفكار، من كُتاب وصحفيين وإعلاميين وفنانين، وكذا وعاظ المساجد والخطباء الدينيين، فليسوا سوى فئة مميَّزة داخل الإنتليجنسيا، ومن الممكن أن يعبّروا عن قطاعات اجتماعية مختلفة في الظروف التاريخية المتغيرة.

*

تأمَل هذه الطبعة من خلال ذلك في إثارة نقاش تأخَّر كثيرًا حول الطبيعة السلطوية الحداثية للأصولية الإسلامية، وفي الثقافة المصرية الحديثة عمومًا، بما يتجاوز صراعات الخنادق بين العلمانيين والإسلاميين التي تتّفق فحسب على إغفال الجذور السلطوية المشتركة. ولعلّ صدورها في ظلّ ظروف جديدة نسبيًا، أنتجتها ثورة ٢٥ يناير الفارقة في تاريخ البلاد، يتيح لها مصيرًا أفضل من مصير الطبعة الأولى.

لم يكن استقبال الطبعة الأولى مشجّعًا، سوى من جانب قلّة من المهتمّين بالموضوع، فتجنّب المثقّفون الإسلاميون والعلمانيون تمامًا الإشارة له أو مناقشته، إلّا فيما ندر. وعلى مدى السنوات رفض ناشرون متعدّدون إعادة طباعته، سواء لميولهم

وارتباطاتهم الإسلامية، أو العلمانية. ولم تطرح الجهات "الثقافية" الحكومية قبل الثورة إعادة طباعة هذا الكتاب. وعن نفسي لم أسعَ لطرحه عليها؛ لأنّ مواقفها التى اعتبرها بعضهم "تنويرية" كانت في نظري - كما يبدو من هذا الكتاب - لا عقلانية ولا تنويرية، بل سلطوية.

الفكرة الرئيسية في الكتاب مسئولة عن هذا التجاهل؛ لأنّها كانت، خصوصًا في زمنها، صادمة بالفعل. لقد تتبعتُ سيّد قطب في معظم ما كتبه، لم يفلت منّي سوى الطبعة الأولى التي لوحقت وصودرت (مع كلّ مؤلّفاته في منتصف الستينيات) من كتابه "السلام العالمي والإسلام"، وبعض مقالات الصحف. كان قطب معروفًا بأنه شاعر رومانتيكيّ وناقد أدبيّ انطباعيّ موهوب وحسّاس، كما كان تلميذًا ومريدًا للعقّاد العقلاني الليبرالي. لكنّ هذه الحقيقة ظلّت محلّ تعجّب، لا تحليل، من حيث علاقتها بأفكاره في مرحلته الإسلامية. هذا التعجّب يُخفي انحيازًا لفكرة ضمنيّة مؤدّاها أنّ قطب الأول يختلف تمامًا وجوهريًّا عن قطب الثاني. اتّفق في ذلك، صراحة وضمنيًّا، العلمانيّون والإسلاميون (وقطب نفسه كما سنرى). على خلاف هذا التصوّر، تبيّن لي بتتبُّع كتابات قطب السياسية والاجتماعية أنّ ثمّة تشابهًا كبيرًا في طبيعة رؤيته للإصلاح الاجتماعي قبل وبعد تحوّله إلى الأصولية الإسلامية. فضلًا عن ذلك، تكشف أيّة قراءة متأنّية (أي ليست متعجّلة للقفز إلى استنتاجات معروفة سلفًا) لكتابه الأشهر والأكثر تأثيرًا "معالم في الطريق"، الذي نُسبت له موجات الحركات الأصولية العنيفة في السبعينيات وما بعدها على اختلافها، أنّه كتاب متأثّر في أعماقه بالماركسية والحداثة بصفة عامّة، ولا يمكن فهمه إلّا في إطار الحداثة، ليس فقط بوصفها عدوًّا يواجهه قطب، بل باعتبارها المصدر الأساسي لرؤيته على مستوى منهجي وفكري أعمق من معركته المباشرة مع الحداثة بوصفها "جاهلية".

كانت النتيجة البديهية لهذه الملاحظة هي فرضية مؤدّاها أنّ قطب والقطبية لا يرجعان إلى أيّ "غزو صحراوي وهّابي"، بل يجدان جذورهما في تطوّر الفكر المصري الحديث. وأنّ مساحات التقارب المنهجية وفي الرؤية مع التيار الذي يُفترض أنّه العدوّ المباشر للقطبية، تيار التنوير، أهمّ وأوسع من أن يَجري تجاهُلها. وقد أتت

الشواهد من الفكر القطبي لتؤكّد هذه الفرضية وتعمّقها لتصل بي إلى كتابة هذا العمل بهذا التوجّه. لكنّ حاجة المعسكرين معًا إلى تجاهل ما هو مشترك، دفعت بهما إلى تجاهل الكتاب بقدر ما كان يهدم فرضيتهما بجانبيها: فرضية المعسكر العلماني القائلة بأنّ القطبية مستوردة، دخيلة على الفكر السياسي والاجتماعي المصري الحديث، صحراوية وهابية،... إلخ. وفرضية المعسكر الإسلامي المقابلة والموافقة لها (والتي كان قطب أوّل مروّجيها كما سنرى)، وهي أنّ العلمانيين استوردوا أفكارهم من أوربّا، وأنّ القطبية وما تفرّع عنها ومختلف التيارات الإسلامية مستقاة من "الإسلام" مباشرة، أي من مصدر سماوي خارج عن السياقات الاجتماعية والسياسية المصرية، وأنّ انتقال قطب إلى رؤيته الإسلامية الأخيرة في "المعالم"، كان انتقالًا من الجاهليّة إلى الإسلام.

ولمّا كان المعسكران متّفقَين على تكفير بعضهما بعضًا، كلٌّ بطريقته، كان التساؤل بشأن ما هو مشترك بينهما، وبشأن هذا التكفير نفسه، بمثابة انتهاك للمحرّمات، للقواعد التي قام عليها هذا الصراع. اتّفق الخندقان إذن على "الخندقية"، وكان صعبًا أي يقبل أي منهما التشكيك في هذه الخندقية أو يتصورها.

كان لهذه الفرضية نتائج أخرى، أكّد البحث أنّ لها أسسها ومنطقها في كتابات قطب نفسه، مثل القول بأنّ قطب قدّم تفسيرًا للإسلام هو في طبيعته رومانتيكي، أو القول بأنّ السلطوية والنخبوية كانا يشكّلان طبيعة معظم فكر التنوير المصري، وأنّهما انغرسا بالتبعية في أفكار قطب الأخيرة.

هذه الطبعة تختلف قليلًا عن الأولى. فهي طبعة منقّحة غير مزيدة، إلا بشأن نقاط قليلة تتعلق أساسًا بالخلفيات والأطر العامة لتطورات سيد قطب والأصولية الإسلامية. أدخلتُ تحسينات شكلية في الصياغة ووضعتُ عناوين داخلية في الفصول للتسهيل على القارئ الذي يريد أن يقرأ عن نقطة معيّنة. كما أعدت صياغة بعض الأفكار لتصبح أكثر وضوحًا وترابطًا. وقد أبقيتُ مقدّمة الطبعة الأولى على حالها.

لكنّ الاختلاف الأساسي بين الطبعتين يتمثّل في أنّني كتبت الطبعة الأولى معتبرًا نفسي واقفًا داخل معسكر التنوير هذا، وأسميته معسكر العقل. وكان نقدي لسلطويته ونخبويته يفترض في نفسه أنّه مساهمة في تخليص "العقل" من هذه الشوائب غير العقلانية، بتقديم تفسير لتطوّر قطب ورؤاه في إطار تطوّرات الواقع الاجتماعي السياسي المحيط به، وبالتالي أنسنة رؤيته لما هو مقدّس ومتعالٍ على الواقع والتاريخ في نظره. وكنت أعتقد أنّ هذا الجهد يصبّ في إطار "تنوير" بمفهوم أشمل. لم أكن أدرك وقتها مدى الانحطاط الذي وصل إليه مشروع التنوير ككلّ. بدا لي آنذاك أن ثمة سوء تقدير وانجرار إلى خوض معارك خطأ بطريقة خطأ، وهو ما سجلته مقدمة الطبعة الأولى. لكن تبين لي لاحقا أن ما اعتبرته مشكلة أو خطأ له جذور أعمق، تجسدت في إفلاس جانب معتبر من هذا التنوير صراحة بالاكتفاء باجترار الماضي إلى حد استدعاء نصوص المُنَوّرين الموتى للقتال بها، وفي علاقة التواطؤ التي ربطت قطاعات واسعة منه بمؤسسات الدولة البوليسية السلطوية، والأهم في جموده وعجزه عن التعامل العقلاني مع الظاهرة التي يواجهها.

وقد انعكس هذا الموقف من الناحية المنهجية في ازدواج، بين منهجين للنقد. منهج أساسي شكّل صلب الكتاب، يقوم على النقد بمعنى التفسير. بهذا المنطق قلتُ إنّ الكتاب ينطلق من احترام قطب وكتاباته وتحوّلاته وأنّ الغرض هو فهمها وتفسيرها. لكنّ منهجًا آخر للنقد، يُدين رؤية قطب، كان يظهر هنا وهناك في تعليقات من جانبي، تحدّد موقفي باعتباره وقوفًا "في المعسكر الآخر". ولأنّها كانت نوعًا من التعليقات، لا تدخل كثيرًا في صلب التحليل، فقد كانت عيبًا أصاب النصّ، كما كان من السهل تجنّبها في هذه الطبعة بتعديلات بسيطة نوعًا.

الغرض من هذا التعديل ليس ادعاء اتّخاذ موقف حيادي، بل، بالعكس، التمسّك بالموقف النقدي الأكثر جذرية، الذي يقوم على تحليل المعنى في سياقاته، لا تقييمه بمعايير من خارجه. وقد ساعد على ذلك، من جهة، ظهور عديد من الكتابات الغربية الناقدة لفكر التنوير الأوربّي والكاشفة عن سلطويته وانتقائيته وإقصائيته الكامنة،

وساعد عليه من جهة أخرى ملاحظة تنوّعات المعسكر الإسلامي على مرّ الزمن، والملاحظات المتراكمة للباحثين عن علاقته المعقّدة بالحداثة.

*

أثناء هذه الفترة الطويلة الفاصلة بين الطبعتين، طوّرت هذا الاستنتاج الرئيسي في مجموعة مقالات كتبتُها بين عامي ١٩٩٥ و١٩٩٨، جمعتُها في كتاب بعنوان "سؤال الهُويّة". الفكرة الجوهرية التي تتخلّل مقالاته المختلفة هي الكشف عن جذور النخبوية السلطوية في الخطاب الإسلامي عند مثيلتها لدى الخطاب الوطني الأقدم، وتحديد الجذر المشترك الذي أسميته أيديولوجيات الهُويّة على اختلافها (مصرية، عربية، إسلامية)، التي حددتُ بعض خصائصها كالتالي: أولًا، النخبوية التي تقوم على التعالي على الشعب، أو العامّة، أو "الناس العادية"، وتحديد العلاقة معه بأنّها علاقة قيادة، تتولّى فيها النخبة تحديث السكان وفقًا لمعايير مستمدّة من مبادئ معيّنة. ثانيًا، الدولتية أو عبادة الدولة بوصفها الأداة السلطوية المفضلة عند هذه النخبوية في سعيها للتحكم في سكان البلاد. وترتّب على ذلك النظر إلى الدولة ككيان يقف فوق المجتمع وبمعزل عنه، أو كرأس آمِر لجسد خاضع.

ترتّب على النخبوية الدولتية تصوّر كلّ صراعات الهُويّة كصراع مع قوى خارجية وأعوانها في الداخل، ترمي إلى تشويه هذه الهُوية وتحطيمها. وبهذا المنطق اتّسمت أيديولوجيات الهُويّة بهيمنة ومركزية نظريات المؤامرة.

مع صعود الأيديولوجيات السلطوية لمصر الفتاة والإخوان وقطاعات من الحركة الشيوعية في الأربعينيات، وبشكل أكبر مع تشكُّل النظام السلطوي الحالي بانقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢، دار الصراع الهُويّاتي حول نسج مؤامرات للسيطرة على مراكز مختلفة في الدولة السلطوية العسكرية. وانجرف "التنوير" تمامًا إلى هذا الصراع على الولاء للنظام السلطوي، وصولًا إلى "اقتناص" الفرصة الناجمة عن صعود الأصولية المسلّحة والتقدّم كمدافع أيديولوجي عن النظام بأجندة "علمانية"، أو بالتعبير المتداول مؤخرًا "مدنية". لكنّ الطبعة السلطوية الأسوأ للتنوير العربي نجدها بالطبع في أنصار

النظام السوري حاليًا، ونظامي صدام والقذافي سابقًا.

بناءً على هذا وغيره، توصّلتُ إلى أنّ الاختلافات بين أيديولوجيات الهُويّة (مصرية، إسلامية، عربية)، رغم احتدامها، أقلّ أهمّية من تشابهاتها العميقة. ووصفتُ بِنية صراعاتها بأنّها "بؤرة صراعية". والبؤرة الصراعية هي قضية تحتلّ - في ظرف ما - موقعًا مركزيًّا يبرّز مواقف المتصارعين ويستبعد من يفكرون من خارج فكرتهم المشتركة: "يؤدّي تكوين مثل هذه البؤرة الصراعية إلى استبعاد قضايا معيّنة، لحساب قضايا أخرى، ويؤدِّي ذلك إلى دعم موقف كلّ طرف من الأطراف المتصارعة. فمن خلال الاتفاق على أهمّية الهُويّة كموضوع للصراع يتمّ استبعاد غير المشاركين، واعتبارهم خارج المجال الثقافي 'الحق' برمّته، أو خَوَنة، ... إلخ. وبالمقابل يستمدّ كلّ طرف من أطراف الصراع السائد أهمّيته كمدافع عن 'الحقيقة' ممّا يشترك فيه مع خصومه الذين يقول عنهم إنّهم 'يشوّهونها' أو 'يدمّرونها'، ويدمّرون معها مستقبل الوطن، أو العقيدة، أو الشعب، أو المقهورين، وما إلى ذلك".

يبدو أنّ وضع الهُويّة موضع تساؤل كان من آثار أو علامات اقتراب السلطوية من نهايتها التاريخية. لقد نشأت الدولة المصرية الحديثة بمشروع للتحديث من أعلى بدأه محمد علي، وفي إطار مشروع التحديث العثماني، وتشكُّل العالم الحديث بقيادة ما أصبح يُعرف باسم "الغرب" وتحت هيمنته. ومع الأزمة التي مرّت بها الحقبة شبه الليبرالية القصيرة نسبيًا، شهدت الفترة منذ أربعينيات أو أواخر ثلاثينيات القرن العشرين صعودًا حادًّا للأيديولوجيات الهُويّاتية السلطوية التي مهّدت لانقلاب يوليو ١٩٥٢. لكن منذ منعطف القرن الحادي والعشرين، بدأ التراجع السريع لهذه الأيديولوجيات وصعود الفكرة الديمقراطية. وفي هذا السياق أتى هذا الكتاب.

*

كان من حظّ هذا الكتاب أنّه كان جزءًا من العملية التاريخية متعدّدة الأبعاد والقوى لصعود الديمقراطية وإفلاس السلطوية، والانحطاط المتزايد للهُويّاتية إلى شعاراتية جوفاء تحت عناوين مثل "الممانعة" و"الاستقلال" و"الحرّية" و"العدالة" بمضمون متقلّص وبلا أفق أو مستقبل. قال هيجل إنّ "بومة مينرفا [:إلهة المعرفة] لا

تحلّق إلّا عند الغسق"، أي عند أفول الظاهرة. وآمل اليوم، ونحن نعيش حدثًا تاريخيًا محوريًا في تاريخ هذه البلاد، أن تساهم هذه الطبعة في إعادة دراسة السلطوية المصرية الحديثة بمختلف مكوّناتها، بالكشف عن الجذور السلطوية المشتركة بين مختلف تياراتها، وبالتالي تفريغ البؤرة الصراعية العلمانية/ الإسلامية من الأوهام التي تعيش عليها، وفتح الأفق لتطوّر فكري ديمقراطي حرّ أصيل، كان لفترة طويلة ضعيفًا ومستبعدًا من الصدارة بفعل صدارة سلطويّي الهُويّة بمختلف أشكالهم وأنواعهم.

القاهرة، ٣١ مايو ٢٠١٢

مقدّمة الطبعة الأولى

لا أظنّني أبالغ إذا قلتُ إنّ دراسة ظاهرة الأصولية الإسلامية أصبحت أكثر المهمّات الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية في بلادنا إلحاحًا، بل أصبحت محكًّا أساسيًّا لقدرتها على النموّ والتواصل، بل وربّما البقاء.

ذلك أنّ الموقف الأصولي الفقهي إذا ما نجح في تحقيق السيادة الأيديولوجية، فسوف يصبح مبدأ المناقشة العقلانية لأبسط قضايا الواقع هو ذاته مهدّدًا بالانهيار؛ لأنّ المبدأ الأساسي لهذا الموقف هو أنّ الإنسان، فردًا كان أم جماعة، لا يحقّ له أن يتناول قضايا حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعقله، بل ولا "يحقّ" له أن "يسمح" للآخرين بممارسة مثل هذا التناول؛ وإنّما ينحصر واجبه في محاولة استنباط حكم فقهي في هذه القضايا – بنفسه أو عن طريق من يثق بهم من "أولي العلم"؛ أي الفقهاء – ثم يفرضه على العالم فرضًا بقدر استطاعته، باسم تغيير "المنكر".

وإذا كان ثمّة دور إبداعي للعقل داخل هذه النظرة الأصولية، إذا نحيّنا مسألة استنطاق النصوص جانبًا؛ فهو تناول "قضايا الطبيعة"، أو العلوم البحتة. وحتّى هذه ليس الإنسان حرًّا تمامًا بصددها، فثمّة نظريات علمية "كافرة" (هكذا يقال)، وثمّة أمور محظور البحث فيها؛ مثل إمكانية تصنيع خلايا حيّة. بل وتصل الروح الأصولية في إعاقتها للعقل إلى حدّ الترويج للاعتقاد بأنّ الأمراض والأوبئة وسائل عقاب إلهي، وليست ظواهر يتعيّن دراستها علميًّا والبحث عن حلول لها.

أمّا في مجال العلوم الإنسانية؛ فالكارثة تأخذ أبعادًا عملاقة. أصبحنا نسمع ونقرأ عن علم الاقتصاد الإسلامي، وعلم التاريخ الإسلامي، وعلم الاجتماع

الإسلامي... إلى آخر السلسلة؛ وهي كتابات لا تمتّ إلى العلم بصلة، وإنّما تسعى إلى إخضاع العلوم الإنسانية بالكامل لمنطق فقهي، الأمر الذي يتنافى مع المنطق العلمي. إنّ ما يميّز هذه "العلوم" ويَسِمُها بالإسلامية، ليس أيّ تفرّد خاصّ في رصد الواقع أو تحليله أو التنظير له، بل فقط الأحكام الأخلاقية أو الفقهية، التي توضع بصفتها حدودًا لا يجوز "للعلم" المذكور أن يتجاوزها. وإذا كان ثمّة بقيّة من عقل أو منطق في تلك الكتابات؛ فإنّما تنحصر بصفة أساسية في وضع حجج ومعاذير شبه علمية لتبرير ما هو مقرّر في الفقه سلفًا.

في مواجهة هذا النهج المدمّر للعقل، لا بدّ للعلم من أن يسعى إلى تجنّب مثل هذه العمليّات من الاستخدام المتعسّف له لخدمة استراتيجيات ومعسكرات سياسية أيًّا كانت، وأن يحترم منطق البحث المجرّد عن الحقيقة الموضوعية، بل وأن يشعر بالجمال الفريد للحقيقة، بالمقارنة بالفكر التبريري، الذي قد يلمع في ظلّ أنوار مبهرة لا تنبع من ذاته، وإنّما تكيّفها له ظروف زائلة، قائمة على توازنات هشّة. ومن هنا فإنّ التصدّي الفعّال للأصولية ينبغي أن ينطلق من الاحترام المطلق للحقيقة الموضوعية وللمنهج العلمي.

على خلاف المنهج العلمي، يقوم "علم" الفقه على ما يسمّى منهج القياس، وهو منهج غير دقيق(١). والواقع أنّ الأصولية الفقهية لا تعتمد حجّيتها أصلًا على منطقها هذا، الذي يقتصر دوره في الحقيقة على إسناد الأحكام والمواقف إلى نصّ أصلي مقدّس، ومن ثم الاستعارة من "هيبة" هذا النصّ وقدسيّته لتقيم عليه سلطتها. من هنا يصبح الإرهاب الفكري ضرورة من ضرورات الحياة للأصولية. ولهذا السبب العميق ترتبط الأصولية بالضرورة بنمط أو بآخر من أنماط التكفير. والتكفير هو نوع من إصدار حكم بالإعدام الأدبي أو المادّي – حسب الأحوال – على رافض الأصولية. فالأصولية لا تحارب أصلًا بالمنطق، بل هي تطالب الناس أولًا وأخيرًا بأن يحصروا استخدام العقل في تأويل النصوص. وهي في مطالبتها هذه لا تستند إلّا إلى سلاح التكفير، الذي يفترض بالضرورة رفض المناقشة أصلًا. ولمّا كان العقل المتحرّر من منطق الفقه قادرًا تمامًا على وضعه موضع المناقشة والنقد، سواء من حيث منطقه أو

نتائجه وعلاقتها بالواقع، فإنّه يشكّل تهديدًا قويًّا للأصولية؛ حيث إنّ بنيتها كلّها تعتمد على فهم النصّ على أنّه مجموعة من الأوامر الإلهية، غير المتنازع عليها.

لا شكّ أنّ هناك جهودًا جادّة، بل وشجاعة، تصدّت لفهم الأصولية والردّ عليها. لكنّ الغالب الأعمّ من الكتابات المعادية للأصولية تسعى: إمّا إلى الاستناد إلى النصوص ومحاولة تأويلها على نحو يوسّع مجال سلطة العقل ويضيّق مجال سلطة النصّ، وإمّا تكتفي بوصم الفكر الأصولي بأنّه لا عقلاني. النوع الأول ينتهي- رغم جهوده - إلى تعميق سلطة النصّ؛ لأنّه يجعله مصدر شرعية النظر العقلي ذاته، أو يجعله على الأقلّ وسيطًا ضروريًّا لممارسة العقل لفاعليته، بينما يفشل النوع الثاني - رغم تمسّكه باستقلال العقل - في مواجهة الأصولية؛ لأنّه محض مبدأ مجرّد، يدعو إلى إعمال العقل بدلًا من إعماله فعلًا في دراسة الظاهرة وفهم منطقها الداخلي. والحال أنّ الأصولية تستطيع ببساطة أن ترفض هذا المبدأ، مبدأ العقل، وتصرّ على سلطة النصّ؛ الأمر الذي يعني جرّ المواجهة كلّها إلى أرضية صراع القيم والقناعات غير المبرّرة عقليًّا، والسلطات، وهي الأرض المناسبة للقتال الأصولي. فهذه المحاولة في مواجهة الأصولية تقتصر على إظهار سلطة العقل المجرّدة هذه بمظهر مقدّس، على غير أساس من إعمال واقعي للعقل. والحال أنّ العقل هو فعالية تُمارَس وليس صنمًا يُعبد.

وإذا كانت الظاهرة الأصولية ظاهرة اجتماعية فكرية سياسية؛ فإنّ إعمال العقل في تناولها **يجب أن ينطلق أولًا من رفض اعتبارها "انحرافًا" أو "خطأً" في التفكير ينبغي تصحيحه**؛ حيث إنّ هذا الاعتبار لا يعني في الواقع سوى أنّ العقل يقدّم شهادةً طوعيةً بإفلاسه، بسقوطه في هاوية الحكم القيمي القانوني؛ أي في معسكر أعداء العقلانية. والحال أنّ الفاعلية العقلانية تعني في المقام الأول التناول الموضوعي للظواهر، ومحاولة فهمها من الداخل، واستيعاب منطقها الخاصّ، واكتشاف ما هو إيجابي فيها، والذي حقّق لها انتصارًا ملموسًا على العقل المجرّد. ومن شأن هذا النمط في مواجهة الظاهرة الأصولية إثراء الرؤية العقلانية للأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية العامّة في المجتمع، التي تعدّ الأصولية أحد جوانبها

البارزة وأشدّها حضورًا على ساحة الفكر.

*

من هذا المنطلق، يحاول هذا الكتاب أن يدرس الأصولية الإسلامية، من خلال حياة وأفكار واحد من أكبر أعلامها في مجال الفكر الأصولي. والواقع أنّ حياة سيّد قطب بالذات – على نحو ما سنرى – تثير تساؤلات مهمّة حول دوافع وبنية الفكر الأصولي، وعلاقته بالأنماط الأيديولوجية السائدة، ومدى اقترابه ممّا يسمّى بالفكر العقلاني؛ أي العقل المجرّد. ذلك أنّ سيّد قطب لم يكن نبتًا غريبًا عن هذا المجتمع، وعن فئة الإنتليجنسيا المصرية الحديثة، ولم يكن شابًا قليل الخبرة أو قليل الاطّلاع عندما اختار أن يحمل لواء الإسلام السياسي. فذلك الشاعر والناقد الأدبي الرومانسي كان – في أحد مراحل حياته – وثيق الصلة بالعقّاد وأفكاره، متنوّرًا على طريقة طه حسين، وفديًّا من أنصار الوطنية المصرية، ومصلحًا اجتماعيًا ذا نزعة يسارية واضحة، رغم أنّه كان يحاول تحقيق أحلامه الإصلاحية من خلال النظام القائم في ظلّ دستور ١٩٢٣. فهو إذن في الجملة واحد من رجال الإنتليجنسيا القومية شبه العلمانية في ذلك العصر.

اتساقًا مع النظرة العقلانية التي تناولنا ملامحها؛ فإنّ تناولاً علميًّا صحيحًا لطبيعة التحوّل الذي أدّى بسيّد قطب إلى صفوف الإسلام السياسي لا بدّ وأن يرفض من حيث المبدأ الأحكام البديهية القيمية، التي تتراوح بين اعتبار تحوّله هداية ربانية لعلماني منحرف – كما قد يقول هو ذاته عن نفسه – وبين اعتبار تحوّله انحرافًا ناتجًا عن أحقاد شخصية، بسبب فشله النسبي في مجال الأدب كما رأى بعضهم. فمثل هذه الأحكام لا ترقى إلى مستوى التفسير بأيّ معنى. ذلك أنّ التفسير يتطلّب فهم سياق تحوّل قطب في جملته، والنظر إلى خيوط الاستمرار جنبًا إلى جنب مع جوانب القطيعة، وإدراك مجمل الظروف الشخصية والاجتماعية التي مرّت بهذا الجيل من المفكّرين، وبسيّد قطب بصفة خاصّة.

الفكرة الأساسية التي يدور حولها هذا العمل في تناول حياة سيّد قطب وأفكاره وأثرها في الفكر السياسي لتيار الإسلام السياسي، هي فرض أولي يقول بالطبيعة

نخبوية للإنتليجنسيا المصرية وأفكارها الاجتماعية، ورؤيتها المتمركزة حول الذات للإصلاح الاجتماعي والسياسي والفكري، التي تستند إلى إدراك صريح أو ضمني لوضعها كفئة اجتماعية متميّزة ذات مصالح خاصّة، بالإضافة إلى كونها معبّرة عن مصالح طبقات اجتماعية أخرى. وهي فكرة أدين بها لصديق العمر عادل العمري، الذي تناولها تناولًا نظريًّا مختصرًا في مقاله: "وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث"(٢).

والحال أنّ هذه الإنتليجنسيا قد تعرّضت لمفاعيل تهميش اجتماعي ضاغطة منذ ما قبل منتصف القرن الحالي، كما أوضح – بصفة عامّة – رفيق حبيب في كتابه المهم: "الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر"؛ الأمر الذي دفع قطاعات من هذه الإنتليجنسيا إلى تبنّي أيديولوجيات نخبوية انعزالية رافضة للمجتمع الحديث، مستغلّة الأزمة المزمنة لمسيرة التحديث في بلادنا، وفي بلاد العالم الثالث كلّه.

من خلال دراسة حياة وفكر سيّد قطب تبلور لديّ تصوّر معيّن لطبيعة وسَمت أفكاره على مدى مراحل عمره، تركت أثرًا عميقًا على كتاباته الإسلامية الأخيرة، حاولتُ بلورتها في مصطلح "**الرومانتيكية**"، الذي أرمي من خلاله إلى تقديم رؤية لطبيعة تحوّلات سيّد قطب الفكرية، بالإضافة إلى إلقاء الضوء على هذه الزاوية كزاوية ممكنة لتناول فكر واتجاه الإسلام السياسي، الردايكالي خصوصًا، الأمر الذي يتطلّب تقديم إيضاح مبدئي لاستخدام هذا المصطلح.

ليس المقصود بالرومانتيكية هنا المذهب الأدبي المعروف، بل معنى أوسع: الرومانتيكية كروح وأيديولوجيا ونظرة للحياة، أو موقف من العالم. وهي بهذا المعنى تتميّز بأنّها تدور حول فكرة أساسية، هي فكرة "الذات" باعتبارها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الوجود. فكلّما اكتسبت ذات ما هذا الوضع كانت ذاتًا رومانتيكية، سواء أكانت ذاتًا فردية أم مجرّدة، ذات جماعة من الجماعات أو أمّة من الأمم. بهذا المعنى، تُعتبر مدرسة الأدب القومي – مثلًا – مدرسة رومانتيكية بقدر ما أنّها تعنى بإبراز ما تسمّيه شخصية الأمّة وعظمتها وتفرّدها... إلى آخره.

أول خصائص هذه الذات الرومانتيكية؛ أنّها ترى في نفسها ذاتًا مصمتة، وحدة

أولية لا تنقسم، لا تجري بداخلها صراعات رغم أنّها تعاني. فمعاناتها في نظرها تنبع من بشاعة الواقع الخارجي، الذي يفتقر إلى "نقائها" و"تفرّدها". فالخارج بالنسبة للذات الرومانتيكية لا يخرج عن كونه امتدادًا لها أو انحرافًا عنها. وعلى ذلك فالذات الرومانتيكية تتصوّر نفسها خالية من التناقض. وحتّى إذا أحسّت بداخلها بعوامل صراع، فإنّها تفسّره على أنّها تأثيرات الوسط المعادي الذي يرمي إلى هدم نقائها الخاصّ. الذات الرومانتيكية هي إذن جوهر. وهي أيضًا ذاتٌ مشعّة، يتجلّى جوهرها الواحدي هذا في جميع تصرّفاتها ومشاعرها وأفكارها. ومن هنا فإنّ تفاعلها مع العالم يرمي إلى هدف واحد، هو إعادة تشكيله على صورتها ومثالها. ومن ثمّ فهي تخلق عالمها الخاصّ، ولا تتحقّق إلّا بقدر ما تستطيع أن تجعل ما يحيط بها نابعًا منها مرتبطًا بها. وبالتالي تفتقر بطبيعتها إلى القدرة على النظرة الموضوعية للعالم، وتجنح في جميع الأحوال إلى إصدار أحكام القيمة عليه، معه أو ضدّه، وفقًا لمقاييسها الخاصّة. ومن هنا فصراعها مع مخالفيها هو صراع الحياة والموت، صراع الخير ضدّ الشر، والوجود الحقيقي ضدّ العدم. وسواء أكانت هذه الذات منطوية أم عدوانية نشطة؛ فهي متطرّفة لا تعرف النظرة الموضوعية أو التموضع أو التركيب بين المتناقضات، وهي ذات معادية للجدل، قانونها هو مبدأ الهُوِيّة الأرسطي: أ = أ.

الرومانتيكية إذن هي حالة وجدانية لا عقلية بالضرورة، بل معادية للعقل الموضوعي؛ لأنّها تكتسب مفهومها عن نفسها بمعزل عن كلّ سياق اجتماعي أو تاريخي أو مادّي، رغم أنّها طبعًا من الناحية الموضوعية؛ نتاج اجتماعي تاريخي مادّي. بكلمات أخرى، تعجز الرومانتيكية عن إدراك كينونتها ككينونة تاريخية اجتماعية موضوعية. وهي إذ تحاكم الواقع بمقتضى ما تراه قيمة مطلقة نابعة من ذاتها، فإنّها تقترب كثيرًا من "منطق" القياس الفقهي، الذي سبقت الإشارة إليه.

وبينما يرفع العقل – على لسان هيجل – شعار "الحقيقي هو الكلّي"، ويجد الحرّية الحقيقية في إدراك الضرورة، فإنّ الذات الرومانتيكية تعتمد "الصدق مع الذات" معيارًا للحقيقة؛ وهو معيار من شأنه وضع العالم خارج الحقيقة، وتبرير النزعات الذاتية بطريقة حدسية بحتة.

وإذا كان الرومانتيكي يقدّر مشاعره تقديرًا عاليًا ويعتبرها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الوجود، فإنّه حين يُخْضِع ذاته الفردية لذاتٍ عُليا، قومية أو إلهية؛ فإنّه يضفي عليها فورًا الخصائص ذاتها، ويحوّلها إلى ذاتٍ مقدّسة معزولة، تمتلك جماع الحقيقة وتتمتّع وحدها بالأصالة، وتحقّق ذاتها بالتطابق مع نفسها، وبالإشعاع على العالم، انطلاقًا من اعتبار كلّ ما يخالفها زيفًا وتشوّهًا وضآلة وشرًّا. وتتحوّل ذات الرومانتيكية – قومية أو إلهية – إلى آلية سريعة حاسمة في إصدار الأحكام على العالم، علمًا بأنّ هذه الأحكام هي بالطبع أحكام حقيقة، وأحكام قِيمة في الوقت ذاته.

مثل هذه الروح الرومانتيكية، حين تدخل مجال الفعل السياسي، وقد اكتسبت مظهرًا "موضوعيًا"، بتبنّيها لذاتٍ مجرّدة، وتسلّحت بفكر قانوني سلطوي في تصدّيها للواقع؛ تستطيع في أوقات الأزمات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية الحادّة أن ترفع ببساطة شعار هُويّتها المصمتة المشعّة، باعتبارها حلًّا كاملًا وشاملًا ونهائيًا لكلّ مشكلات العالم. وتستطيع أن ترسم بوجدانها الملتهب ملامح عوالم منسّقة المظهر، قادرة على اجتذاب كلّ أولئك الذين دفعهم الواقع الاجتماعي خارجه، وسَحَب البساط من تحت أقدامهم، وهزّ ثقتهم بأنفسهم، وأفقدهم بذلك سلامهم النفسي والاجتماعي. بل تستطيع أن تخلع الحالمين والمحتجّين واليائسين خلعًا من بيئتهم، فتعطيهم رسالة وطريقًا ومعنًى لحياتهم. وتستطيع أن تمنحهم حُلمًا بالعدل والتناسق والسلام الداخلي. وتعوّضهم – بطابعها النخبوي العميق وبحُلم العظمة الشخصية والجماعية، وبإحساس التفوّق السرمدي في سماء المبادئ والأفكار – عن كلّ فشل. وأخيرًا، تستطيع في أحوال الانهيار الشامل أن تطيح، بهذه الوسائل، بعالم بأكمله، وتعيد إلى الحاضر قصّة انهيار الإمبراطورية الرومانية التاريخية.

*

دون استباقٍ لمحتوى هذا الكتاب، يمكن القول بأنّ دور سيّد قطب الأساسي في فكر الإسلام السياسي هو بلورة هذه الروح الرومانتيكية بجميع خصائصها، وكساؤها بأطروحة فقهية مكملة لها، منحتها ثقة لا محدودة بالذات، نابعة من المطلق ذاته،

وإدماج ذلك جميعه في "نظرة للحياة" تتّسم بقدر كبير من الاتّساق الظاهري، وتحمل شحنة قوية من أحلام العدل السرمدي والراحة النهائية، أو الخلاص، وعرض هذه التركيبة التي تتميّز بالشمول الفائق بأسلوب أدبي رفيع وبمشاعر جيّاشة.

قدَّم سيّد قطب - من خلال هذا المزيج من الأدب والسياسة والتأمُّلات - خطابًا أيديولوجيًّا سلطويًّا تحدّى عقل التنوير العربي، وهدّده بالتوقّف والشلل. غير أنّ هذا التحدّي، وذلك التهديد، هما في الوقت ذاته ظرف مناسب وفرصة مواتية لهذا العقل ليتّجاوز عقلانيته المجرّدة وحيدة الجانب، ويواجه الواقع، ويُثري نفسه من خلال استيعاب نقيضه، ويدرك أنّ هزائمه أمام الأصولية إنّما يستحقّها عن جدارة؛ لأنّها تجاوزته بحدس أعمق لأزمة الواقع، في الوقت الذي خان فيه العقل العربي مهمّته وحصر نفسه في الحُلم القومي الضيق، وتحوّل إلى أداة تبرير لأيديولوجيات قومية ليست أقلّ نخبوية وسلطوية من الأصولية، بل وبرّر كلّ ما مورس باسمها من اضطهاد وقهر ولا عقلانية، ومارس الكتابة دفاعًا عن كبت الحرّيات وتحديد مجال إعمال العقل، وانهمك في شرح نصوص ما أنزل العقل بها من سلطان. ومن هذه الزاوية تجاوزت الأصولية - الراديكالية خصوصًا - التنوير العقلاني المجرّد القديم.

بدلًا من إنهاض جثة العقل التنويري القديم، ليحارب معركة خاسرة، يقترح هذا الكتاب أنّ العقل عليه أن يدرك أنّه لا يستحقّ أن يسود إذا عجز عن استيعاب نقيضه والاستفادة منه والارتقاء من خلاله، والالتحام بالواقع، والتخلّي عن طابعه الانتهازي المحافظ، الذي يسعى إلى التقرّب من السلطة، والاعتراف غير المشروط بالأمر الواقع، وانعدام ثقته بذاته. عليه أن يُدرك أنّ الفعالية الوحيدة الممكنة لا بدّ أن تكون إنسانية عالمية تتجاوز انحطاط الواقع. وعليه قبل كلّ شيء أن يدرك أنّ الحقيقة قضية ينبغي التفاني في طلبها، وإعلاؤها فوق الأهواء، وخوض الحرب من أجلها والتضحية في سبيلها، وأنّها تنبت من صميم الواقع، لا من أبراج الحكمة المجرّدة.

القاهرة، ٢٧ أغسطس ١٩٩٤

هوامش المقدمة

[١] يرجع عدم الدقّة إلى أنّ منهج الفقه يقوم على إيجاد وجه شبه كتكئة لتطبيق حكم معين على حالة أو حالات مطروحة. مثال ذلك مدّ تحريم الخمر، التي اختلف الفقهاء على تعريفها، إلى المخدّرات، على أساس اشتراكهما في "الذهاب بالعقل". وأوجه الشبه بطبيعتها تقديريّة محضة. في هذه الحالة – مثلًا – ليس شرطًا أن تذهب الخمر بالعقل، ولا يتساوى تأثير المخدّرات المختلفة على العقل بعضها ببعض ولا مع تأثير الخمر.

[٢] لم يكن المقال منشورًا عند إعداد الطبعة الأولى، لكنّه نُشر بعدها في: الكتابة الأخرى، ع ١٢- ١٣، فبراير ١٩٩٦، ص ٢٧- ٤١.

الاختصارات المستعملة في الحواشي

س. ق.	سيّد قطب.
ش. أ.	مجلة "الشؤون الاجتماعية". (حاليا تُكتب: الشئون)
ظلال	كتاب "في ظلال القرآن"، وهو تفسير القرآن لسيّد قطب.
العدالة	كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام".
ق٦٥	القضية رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولة العليا.
م. أ. ن.	محضر استجواب النيابة لـ.
معالم	كتاب "معالم في الطريق".

الفصل الأول

أحلام العظمة الرومانتيكية

أنتَ من طيفِ القلق صاغك اللّه والجموح
تعشق الأينَ والحرق والعقابيل والجروح
أنتَ ترنو إلى المُحال عاشقًا بُعده السحيق
فإذا شارفَ المنال خلتَه من لقَي الطريق

سيّد قطب، عاشق المحال، ١٩٤٢

حتّى عام ١٩٤٨ تقريبًا كان سيّد قطب شخصيةً معروفة في الوسط الثقافي المصري كشاعرٍ وناقدٍ أدبي ينتمي إلى الرؤية الرومانتيكية. وحين تبنّى - آنذاك - تصوّرًا إسلاميًا إصلاحيًا عن السياسة، كان عمره أكثر من أربعين عامًا (وُلد ١٩٠٦). وبعد عَقدٍ تقريبًا، حوالَي عام ١٩٥٩، غيَّر أفكاره وبدأ في صياغة تصوّره الأخير للإسلام السياسي، الذي تمحور حول ثلاثة مقولات (الحاكمية والجاهلية والعُصبة المؤمنة). وبعد سبع سنوات فحسب، في ١٩٦٦، أُعدم بتهمة قيادة تنظيم إخواني خطّط لعمليات اغتيال وتخريب تفوق إمكانياته وفشل في تنفيذ أيّ منها. ومع ذلك اتّسعت هذه السنوات السبع الأخيرة من عمره لتطوير جانب كبير من مؤلّفاته الإسلامية السابقة لتتّفق مع رؤيته الجديدة، وكتابة ثلاثة كتبٍ صغيرة، منها: مانيفستو الحركات الإسلامية الراديكالية "معالم في الطريق"، والجزء الأول من كتاب كبير لشرح فكرته. هذه الصياغة هي التي اعتنقتها أجيال شابّة من الإسلاميين تبنّت العنف ضدّ ما اعتبرته دولة كافرة، وأثّرت بنشاطها هذا في أوضاع البلاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية. وكان من ضمن آثار ذلك أن اقتصرت المعرفة بسيّد قطب على هذا النتاج الأخير. وهي نتيجة تواطأ على تحقيقها النظام الناصري والكاتب نفسه والإسلاميون كما سنرى.

في ضوء هذه الخطوط العريضة لحياة قطب، ليس ثمّة ما هو أبعد عن الحقيقة من وصف حياته (١٩٠٦ – ١٩٦٦) بأنّها "سلسلة متّصلة الحلقات" لا يشعر المرء في صحبتها بتحوّل مفاجئ أو تغيّر غامض أو انتقال كبير"[١]، أو وصف شخصيّته بأنّها "نمت نموًّا طبيعيًّا بعيدًا عن الشذوذ والمفاجآت"[٢]. فالأمر المؤكّد أنّ ظروفه الشخصية، فضلًا عن ظروف البلاد والعصر، لم تكن لتساعد على مثل هذا التدفّق الهادئ المستمرّ، بل لعلّها ساعدت، إلى أبعد الحدود، على أن تمرّ حياته بعدد من التحوّلات النفسية والعملية والفكرية الغنيّة في تنوّعها وعمقها.

ويرمي هذا الفصل إلى تتبّع هذه الحياة في غناها وتنوّعها، واستكشاف خطوط أوّلية لتفسير هذه التطوّرات العاصفة التي تبدو شديدة الغرابة والتفرّد.

(١) تشكُّل الشاعر والناقد الأدبي

وُلد سيّد قطب إبراهيم يوم التاسع من أكتوبر عام ١٩٠٦[٣]، في شارع الريدانيّة بقرية موشا القريبة من أسيوط[٤]. ووفقًا لما قصّه عن نفسه، فإنّه وُلِد في أسرة ليست عظيمة الثراء، ولكنّها ظاهرة الامتياز[٥]؛ أي أسرة ميسورة الحال. وقد نشأ ذكرًا وحيدًا لأبويه بجانب أختين هو أوسطهما، فكان مدلّلًا "بعض الشيء"[٦]، يتمتّع، فوق وضعه المتميّز داخل الأسرة، بمكانة الأسرة التي كفلت له تميّزًا بين أقرانه، حتّى إنّ "العَرّيف والناظر" في المدرسة "كانا يُعنيان بالتدريس له على حدة داخل الفصل"، شأن أبناء الأثرياء، بفضل كرم والده وسخائه معهما[٧]. إلى جانب "الموروث" نجد "الوافد" (بتعبير طارق البشري). فعائلة أمّه العريقة كانت تعيش في بيت حديث شديد الشبه ببيوت العاصمة؛ كان يشعر فيه بأنّه "في وسط آخر غير وسط القرية"[٨].

ويبدو أنّ ملكية والده المزارع من الأرض لم تكن كبيرة؛ إذ سرعان ما حلّ الخراب بالأسرة؛ الأمر الذي عزاه سيّد قطب إلى أنّ والده كان "متلافًا مضيافًا"،

حريصًا على تكاليف المظهر، بوصفه "عميد الأسرة المكلّف بحفظ اسمها ومركزها"[٩]؛ فأدّت هذه التكاليف، بالإضافة إلى تهاون الأب في حقوقه قبل الآخرين[١٠]، إلى بيع بيوت وأطيان الأسرة تباعًا، إلى أن بيع بيت العائلة الكبير[١١]؛ ممّا أودى بمكانتها أيضًا. وقُدِّر للعائلة بأكملها أن تلحق فيما بعد بسيّد قطب في القاهرة، ليصبح هو "العائل" و"الموجّه" و"المربّي"[١٢].

(أ) الاغتراب

بصرف النظر عن مدى المبالغة في تميّز الأسرة وفقًا لرأي بعضهم[١٣]، كان الأثر الأهمّ على شخصية قطب من جرّاء هذا التغيّر في المكانة أن علّقت الأمّ أملها عليه، وأناطت به مهمّة استعادة وضع الأسرة وأطيانها، ولكن عن طريق "الوافد"، بأن يصبح متعلّمًا كأخواله[١٤]. وقد استطاعت بقوّة شخصيتها أن تفرض تعليمه تعليمًا مدنيًّا لا أزهريًّا[١٥]، وأعدّته لمهمّة الإنقاذ بأن أخذت تصوّره لنفسه على أنّه "نسيج فريد"، وأنّه عظيم و"مطالب بتكاليف هذه العظمة"[١٦].

في عام ١٩٢١ انتقل سيّد قطب إلى القاهرة بهدف استكمال تعليمه، وأقام عند خاله أحمد حسين عثمان – الذي كان يعمل بالتدريس والصحافة – مدّة أربع سنوات[١٧]، والتحق بمدرسة عبد العزيز الأوّلية، من مدارس المعلمين[١٨]، وسرعان ما أدّى به انحدار الأسرة نحو الخراب إلى العمل كمدرس أوّلي في القاهرة [:نوع من المدارس يسبق الابتدائية وفقًا لنظام التعليم آنذاك]، وصحافيًّا وشاعرًا ومصحّحًا بالصحف منذ سن مبكّرة (عام ١٩٢٤ على الأقلّ[١٩])، ليتمكّن من الإنفاق على نفسه واستكمال دراسته[٢٠] بتجهيزية دار العلوم (ومدّة الدراسة بها سنتان)، ثم بدار العلوم، التي تخرّج فيها عام ١٩٣٣[٢١]، ليعمل على الفور مدرّسًا تحضيريًّا، ثم مدرسًا ابتدائيًّا[٢٢]. وصفه صديق له في هذه الفترة الغامضة من حياته قائلًا: "دفعته الدنيا إلى ملابسة الرجولة، وهو في بدء مرحلة الشباب". كان "يستذكر الدروس، ثم يكتب رسالة الغد إلى الصحيفة التي يعمل فيها، ثم يفشي بين المرحلتين سرّ نفسه في

قصيدة"، وهو بعدُ "ابن الخامسة عشرة"[٢٣].

على هذا النحو انتقل "الطفل المدلّل" من عزّ الجاه والتميّز التقليدي إلى سفح الكفاح من أجل البقاء في مدينة القاهرة على الطريقة الحديثة؛ حيث لا مجال لمكانة أسرية أو عصبية، وحيث التعامل بالنقود لا "بالبتاو" كما كان الحال في سوق قريته[٢٤]، وحيث الفوارق الطبقية صارخة، لا تشبه حال قريته التي تميّزت بمستوى عامّ "معقول" في المعيشة لسيادة صغار الملّاك بين سكانها[٢٥]، وحيث تحلّ الفردية محلّ العلاقات الأبوية التي لمسها في منزله، حتّى مع خدم المنزل، الذين كانوا عادةً من أقارب الأسرة الفقراء[٢٦]، وحيث التفاخر بالأنساب و"الأصل".

أتى سيّد قطب إلى القاهرة إذن حاملًا معه عبء إنقاذ مأمول للأسرة، مقترنًا بحُلم العظمة، وأسهم هذا كلّه - بالإضافة إلى ما ربّته عليه أمّه من "كبرياء" جعلته "يهرب من كلّ مظاهر الطفولة"، معتادًا ألّا يفصح عن احتياجاته النفسيةَ لأحد[٢٧] - في اكتساب شخصيته نوعًا من التصلّب والتقوقع النفسي، قسّم حياته في حسّه إلى عالمين؛ عالم الطفولة، وعالم الشقاء، في نقلة حادّة حرمته من أن يعيش شبابه[٢٨]، وبالتالي ظلّ الريف في شعوره "دار نعيم ورضوان"[٢٩]، و"عهدًا صبوحًا أغرّ"، خلفه عهد "عبوس ظلوم قتِر"[٣٠].

ثم ازدادت الأعباء، فلحقت به العائلة ليتولّى الإنفاق عليها، وليكون لإخوته الثلاثة الأصغر منه "الوالد والأخ والصديق"[٣١]. فقد أصبح عليه أن يكون قائدها في المجاهل القاهرية، التي كان يشعر هو ذاته بحصارها. وقد شاركته الأسرة في الإحساس بالغربة[٣٢]، فاتّسع عالمه المغترب. والأرجح أنّ الإخوَة قد توحّدوا مع أخيهم الأكبر، في نوعٍ خاصّ من الولاء البنوي المزمن، أصبحوا معه أطيافًا له وأتباعًا، يميلون معه حيث يميل، فدفعهم إلى كتابة الشعر والقصّة القصيرة، وفتح أمامهم أبواب النشر وقت أن كان شاعرًا وناقدًا، ثم تبنّوا معه أو بعده بقليل الإسلام السياسي[٣٣]، وأصبحوا جميعًا بشكل أو بآخر امتدادًا له[٣٤]، وبصفة أوضح أخوه محمّد، الذي تحوّل إلى "الكتابة الإسلامية"، فكانت كتاباته في علاقتها بكتابات أخيه بمثابة "الصدى للصوت، والشرح للمتن".. بل كان "يحتذيه في أسلوبه"[٣٥].

بقي في حياة هذه الأسرة تحوّلٌ آخر مهمّ؛ ففي عام ١٩٤٠ توفّيت والدته، صاحبة الشخصية القوية وعمود الأسرة، فأصبح أفرادها في إحساس سيّد قطب "غرباءَ عن الحياة كلّها"، بعد أن كانوا في عهد الأمّ شجرة متماسكة، وإن كانت غريبة "عن تُربتها"[٣٦].

(ب) غزو المدينة

كان سيّد قطب يعتبر نفسه في المقام الأول أديبًا. لكنّه لتأمين معيشته ومعيشة عائلته عمل بوزارة المعارف بدءًا من ٢ ديسمبر ١٩٣٣، حتّى استقالته منها في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢، واستطاع أن يجعل عمله أقرب لهوايته مع الوقت. فباستثناء عام دراسي واحد (١٩٣٤-١٩٣٥) قضاه متنقِّلًا بين دمياط وبني سويف، استقرّ عمله في القاهرة، مدرِّسًا بمدرسة حلوان الابتدائية بالقرب من محلّ سكنه. لكنّه استطاع عام ١٩٤٠ أن يترك مهنة التدريس، الذي كان يعتبره "مجزرة للأديب"[٣٧] ، لينتقل بين إدارتي "مراقبة الثقافة العامّة" و"إدارة الترجمة والإحصاء"، حتّى يونية ١٩٤٤؛ حيث نُقل مفتّشًا للتعليم الابتدائي بمنطقة جنوب القاهرة، ليعود بعد أقلّ من عام إلى "الإدارة العامّة للثقافة". وفي أواخر عام ١٩٤٨ نُقل إلى وظيفة مراقب مساعد بمكتب الوزير، ومنها إلى بَعثة وظيفية لدراسة أصول المناهج والتربية بالولايات المتّحدة الأمريكية، ليعود عام ١٩٥٠ ليشغل ذات الوظيفة بمكتب الوزير، ويستمرّ فيها إلى استقالته[٣٨].

يُرجع قطب ميوله الأدبية إلى طفولته. فيروي أنّه كان ميّالًا للقراءة منذ صغره، ويذكر أنّه اقتنى في صباه عددًا كبيرًا من الكتب، اشتُهر بها وسط المتعلمين في القرية[٣٩]. ضمّت مكتبته أشعار الملاحم الشعبية وكتب المدائح والسير والبطولة، وبعض الكتب الدينية والبوليسية، وكتابين في السحر والتنجيم نال بهما شهرة خاصّة لدى سيّدات القرية[٤٠]. كما بدأت موهبته الأدبية والشعرية في الظهور منذ كان في سنّ الثالثة عشرة، فأخذ يلقي القصائد في موجة الحماس التي غمرت البلاد وقت ثورة ١٩١٩[٤١]. وعلاوة على ذلك، حفظ القرآن[٤٢].

وكان من شأن دراسته التي تدرّج فيها من مدرسة القرية إلى دار العلوم؛ أن حصل على ثقافة عربية كلاسيكية، قوامُها قواعدُ اللّغة والأدب العربي، وعلوم الدين الإسلامي، وإن كانت قد تضمّنت أيضًا بعض العلوم الحديثة، على الأقلّ من حيث بنيتها وصيغتها، كالتاريخ والجغرافيا والفيزياء والفلسفة، على نحو مختصر[٤٣].

لكنّ اتّصاله بالثقافة الغربية – على نحو ما كانت معروفة في مصر آنذاك – كان أعمق من ذلك بكثير. فقد اتّصل بالعقّاد، وهو بعدُ شابٌّ يافع[٤٤]، الذي فتحه على عالم ثقافي جديد، وثيق الصلة بالثقافة الأوربّية[٤٥]، سواء بالنسبة لمدارس الأدب، أو الأفكار العامّة للثقافة الأوربّية. وكان من أثر هذا الارتباط المبكّر بالعقّاد أن ابتعد سيّد قطب عن مدرسة شوقي والرافعي الأدبية التي تهتمّ بالمحسّنات اللفظية وجزالة التعبير[٤٦]، وأن انهمك في دراسة ما تُرجم إلى العربية من الآداب الأوربّية، فضلًا عن قراءات في علم النفس والنظريات الاجتماعية وعلم الأحياء، بما في ذلك نظرية دارون عن نشوء وارتقاء الأنواع الحيوانية، بل وعلوم الطبيعة، بما فيها ما تيّسر عن نظرية النسبية في الفيزياء[٤٧]. ولعلّ من آثار ذلك أيضًا ما شعر به قطب من نقمة على نوعية الدراسة بدار العلوم، ومطالبته بتطوير مناهجها، وبصفة خاصّة إدخال برنامج لتدريس اللغة الإنجليزية والنقد الفني[٤٨]؛ رغبة منه في رفعها إلى مستوى الدراسة بالجامعة المصرية.

كان لهذه الصلة بالعقّاد أيضًا دورها في فتح السبل أمامه لتأكيد ذاته، والإسهام في انتشال أسرته من ظروفها المادّية الصعبة عن طريق العمل بالصحف[٤٩]، فضلًا عن أثر العقّاد الشخصي عليه كقدوة في العصامية والاعتداد بالذات، و"التعالي على الضرورات"، وفقًا لرؤية سيّد قطب له. وقد كتب بالفعل في عدد كبير من المجلّات الثقافية والسياسية، حتّى إلقاء القبض عليه عام ١٩٥٤[٥٠]. وبصفة خاصّة، كان يكتب بشكل شبه منتظم في "الرسالة" لمدّة لا تقلّ عن خمسة عشر عامًا، وفي مجلّة "الشئون الاجتماعية" طيلة مدّة صدورها تقريبًا (١٩٤٠- ١٩٤٥).

وقد تنوّعت كتاباته في هذه المجلّات بين القصائد والمقالات الأدبية والنقدية، والمقالات الاجتماعية والسياسية. وتُشَكِّل مقالاته في مجال الأدب والنقد الأدبي أغلب

إنتاجه من المقالات حتّى عام ١٩٤٦ تقريبًا، واحتلّت بجانبها مقالاتُه في الإصلاح الاجتماعي مكانًا كبيرًا، بدءًا من عام ١٩٤٠، شكّلت في مجموعها في النصف الأول من الأربعينيات برنامجًا للإصلاح الاجتماعي. أمّا المقالات السياسية، فلم تشغل مكانة تُذكر في كتاباته قبل عام ١٩٤٦، واستمرّ دورها في النموّ حتّى احتوت معظم كتاباته في أوائل الخمسينيات.

بالإضافة إلى كتابة المقالات والقصائد؛ رأس سيّد قطب تحرير ثلاث مجلّات قصيرة العمر؛ هي "العالم العربي" الشهرية (أبريل- يوليو ١٩٤٧)، و"الفكر الجديد" الأسبوعية (يناير- مارس ١٩٤٨)، و"الإخوان المسلمون" الأسبوعية (مايو- يوليو ١٩٥٤). توقّفت المجلّتان الأخيرتان بسبب الإفلاس وتضييق السلطة عليهما، بينما انتهت علاقته بالأولى بسبب الخلاف مع صاحبها حول سياسة المجلّة[٥١].

باستثناء مجلّة "الإخوان المسلمون"، وقبلها مشاركته بالكتابة في مجلّة "الدعوة"، لم يتعامل سيّد قطب مع مجلّات ذاتِ لونٍ حزبي صارخ، كما كان يتعامل مع العديد من المجلّات الأدبية في الوقت ذاته، ربّما حفاظًا على استقلاله، أو جلبًا للمال. لكن يبدو أنّ الكتابة بالمجلّات لم تكن بالنسبة له مصدرًا ثابتًا للدخل، فقد تراوح عدد المقالات التي يكتبها تراوحًا كبيرًا بين عامٍ وآخر؛ ممّا يدلّ على استمرار اعتماده الأساسي على راتبه الثابت من وزارة المعارف.

(ج) الشاعر الرومانسي

أتاحت الوظيفة لسيّد قطب إعالة أسرته، لكنّ طموحه إلى "العظمة" وغزو المدينة وَجَد متنفّسه في الأدب والنقد. ساعد على هذا الربط بين العظمة والأدب انتماؤه للمدرسة الرومانتيكية الأدبية، التي تُعلي من شأن ذات الشاعر، ومشاعره، ومجمل كيانه الشخصي، وتتّخذ من الصدق مع الذات معيارًا للجودة. وبالفعل، أسبغ قطب كافّة الصفات المثالية على الشاعر؛ فهو "إنسان ممتاز"، و"صورة من صور الحياة السامية"[٥٢]، له "مكانه الممتاز بين الداعين إلى المثل الأعلى"[٥٣]. وخياله

الشعري ليس بخيال؛ وإنّما هو إدراك "لحقائق الإحساس الخفي"، الذي "لا تدركه الجماهير"[٥٤]، بل ولا يدركه الفلاسفة؛ "لأنّ الذي يشعر أصدق من الذي يشاهد"[٥٥]. تصبح ذات الشاعر الممتاز المتفرّدة هي المحلّ المختار لاجتماع الإحساس الصادق مع المعرفة الدقيقة.

عزّز تأثّر قطب بالعقّاد هذا الميل النخبوي الرومانتيكي وأوصله إلى الذروة. فالشاعر عنده يجب أن يكون "ذا شخصية واضحة يعتزّ بها ولا يفرّط فيها"، وأن يكون "شاعرًا بشخصيّته هذه"[٥٦]. بل أخذ قطب يتغزّل في شعره الشخصي صراحة، فاستشهد في أول كتبه، "مهمّة الشاعر في الحياة" (١٩٣٣)، بشعره الخاصّ كنموذج يُحتذى، ووصفه بأنّه دُرَرٌ لا تقارن بها "ألاعيب وسطحيّات" البحتري والمتنبّي[٥٧]. وتغنّى في ديوانه الوحيد المنشور عام ١٩٣٥، في مقدّمة نقدية تبرّع بها لنفسه، بوعيه الفنّي "الذي يستطيع معه تصوير خلجات نفسه تصوير المنتبه لها في حركتها الداخلية المستمرّة"[٥٨]، وبموسيقاه الصعيدية التي تتميّز بالرجولة والخشونة... والروعة أيضًا[٥٩].

بطبيعة الحال لم يكن سيّد قطب قد حقّق أيّة مكانة بارزة في الأدب والنقد حين تبرّع لنفسه بهذا التقييم. والسبب، منطقيًا من زاوية الرؤية هذه، يكمن في نقائه في مقابل تلوّث المشاهير. فالشعراء الشبّان أنّاتهم تتلاشى؛ "لأنّهم لا يعرفون كيف يهرجون ويزيفون، ولا يسيغون أن يتّخذوا هذا الشعر وسائل للشهرة وقضاءً للمصالح الرخيصة"[٦٠]، بينما المشهورون الكبار لا يتورّعون عن "تقارض الثناء فيما بينهم"، و"محاربة الناشئة ومنعهم من الظهور"[٦١]، رغم أنّ الأوّلين هم الذين يعبّرون ببؤسهم وتشاؤمهم عن "النفسيّة المصرية العامّة" في زمن "الانتقال والحيرة والاصطدام في كلّ نواحي الحياة المصرية"؛ حيث إنّ "كلّ ما في البلد جدير بالشكوى". فهم ببؤسهم يعكسون واقع البلاد ويتّحِدون به. وبالتالي هم أمل البلاد الوحيد، فأنّاتهم "دليل عدم الرضا والسعي لتغيير هذه الحال"، الذي هو "عدّتنا للمستقبل، وأملنا الوحيد في الإصلاح المنشود"[٦٢].

حين انتقل اهتمام قطب إلى النقد، انتقل معه هذا الافتخار الذاتي. فالناقد الشاب قطب هو أمل النقد الأدبي الوحيد بعد أن اعتزل "شيوخ الأدب النقد"، لتئول هذه "المهمّة الشاقّة المقدّسة" إلى "بضعة نفر من محرّري الصحف اليومية الجهلاء". رأى قطب إذن أن دخوله لميدان الأدب مهمة إنقاذ ملحة، وإن كان للأسف لن يستطيع "إسكات طنين الذباب"[٦٣]. وهو في نقده هذا شهيد أيضًا، فقد الأصدقاء واكتسب أعداء من جرّاء أمانته وصدقه، كما ضحّى بوقته الذي كان يستطيع أن يستغله في إنشاء أعمال أدبية، لا تستغرق منه – في تقديره – أكثر ممّا تستغرقه مقالة صغيرة في النقد الأدبي[٦٤]. وبعد فترة ظهر الناقد الكبير محمد مندور، لكنّ هذا الأخير في رأي قطب ليس أكثر من "ناقل ثقافة وشارح آداب"، ذلك أنّ "الحاسّة الأولى للناقد" – التي يتمتّع بها هو طبعًا – "تنقصه؛ حاسّة التفرقة للوهلة الأولى بين الأصالة والزيف، وبين النضج والفجاجة"[٦٥].

وقد بلغ سيّد قطب في الزراية بخصومه ومنافسيه في معاركه المختلفة أقصى الحدود؛ فلم يتورّع عن اتّهامهم بالطفولة[٦٦] (بمعنى عدم النضج)، وانحراف التكوين النفسي إلى حدّ التشكيك في رجولتهم[٦٧]، والتشكيك في عقليّتهم. بل طال هجومه أحد أصدقائه ممّا أدّى إلى اتّهامه بطول اللسان[٦٨].

ما نرمي إلى إبرازه هنا ليس شعور قطب باضطهاده وجيله من الشعراء، أو بفداحة الضريبة التي يؤدّيها من أجل الأدب والنقد ومن أجل البلاد ككلّ؛ وإنّما إحساسه الحادّ بنفسه كصاحب رسالة متميّزة وأصيلة، تعتبر أسمى ما يجب أن ينجزه عصره، وبالتالي تُلزمه بتقديم التضحيات على مذبح إنجازها[٦٩]. ووفقًا للمنطق الرومانتيكي، تنبع هذه الرسالة من الذات الأصيلة للشاعر والحساسية الخاصّة للناقد، التي تتّحد بجيل وبلد وتعبر عنهما. ولمّا كانت العظمة نابعة هنا من خصائص الذات كان الخصوم بالضرورة ذوات مشوّهة، لا بدّ من تعريتهم بقسوة كما رأينا. فأفكارهم وانتقاداتهم ليست سوى انعكاس لتكوينهم النفسي المشوّه.

(د) العقّاد الأب

وسط هذا العالم، المتضائل بجانب "الإنسان الممتاز"، يوجد إله واحد، استثناء واحد، هو العقّاد؛ فأمامه وحده تنحني هامة سيّد قطب[٧٠]، وينحني شعره، حتّى "يتلاشى، وتحتبس نفسه" عن التعبير، إذا خطر في باله شعر العقّاد[٧١]. ومن الطبيعي، بما أنّ التلميذ يسمو على جيله بأكمله وأجيال سابقة أيضًا من الشعراء؛ أن يتبوّأ الأستاذ مكانة غير مسبوقة في تاريخ الأدب. ومن هنا ندرك كيف أنّ "الأوتار التي يوقع عليها الحبّ" في نفس العقّاد – في رأي قطب – "لم تجتمع قطّ لشاعر عربي، ولا تجتمع لعشرة من شعراء العربية في جميع العهود"، وليس لها – أيضًا – مثيل في كلّ ما عُرِب من الشعر الغربي[٧٢]. بينما مستوى أشعار الرافعي (خصم العقاد القديم) لا يزيد عن "شغل الأرابسكة المعروف عند النجّارين"[٧٣]. وهذا كلّه في سياق معركة أدبية ضدّ خصوم العقاد، خاضها سيّد قطب بمفرده على مدى ١٨ عددًا من أعداد الرسالة عام ١٩٣٨، وهي – على طولها – ليست أيضًا المعركة الوحيدة التي خاضها دفاعًا عن أستاذه.

والواقع أنّ ثمّة أوجه شبه بين كلّ من العقاد وقطب، فالعقّاد بدوره كان صعيديًّا اقتحم المدينة، كما كان ناقدًا حادّ اللسان، مقاتلًا، عصاميًّا، شديد الإعجاب بذاته. وكان فوق ذلك، نموذجًا ومثلًا أعلى بفعل قدرته على احتلال مكانة مرموقة في مجال الأدب والفكر والسياسة على حدّ سواء. بالمقارنة، كان والد سيّد قطب مفتقرًا إلى هذه الصفات – في نظره – الأمر الذي يفسّر هذا الاندفاع الهائل لقطب في الدفاع عن أستاذه، ورفعه إلى مرتبة تقارب الألوهية في البيان الشعري، وإخلاصه له لمدّة طويلة إخلاصًا يفوق كلّ حدّ.

أكثر من ذلك، لم يبالِ قطب بالثمن الباهظ الذي كان يدفعه مقابل هذه التقويمات الفجّة التي كتبها انتصارًا لأستاذه: "وهو العقّاد، رعاه اللّه، قد أساء الاختيار عندما اختار من سيّد أفندي ستارًا له. فالسيّد أفندي ضئيل الجسد، لا يستطيع أن يخفي وراءه ماردًا كالعقّاد"[٧٤]. ولم تكن هذه الضربات عديمة الأثر؛ إذ نجد سيّد قطب بين حين وآخر ينافح عن نفسه، ويؤكّد ويعيد التأكيد على استقلاله

الذاتي: "لست أخشى من هذه الصداقة [مع العقّاد] أن تؤثّر في رأيي... لأنّ لي صداقة أخرى أقوى من هذه الصداقة، وهي... صداقتي لشخصيّتي وحرصي عليها ألّا تفنى في أيّ شخصية أخرى"(٧٥).. إنّني "مستقلّ التفكير عن كلّ عقلية عامّة أو خاصّة"، ولي "مذهب خاصّ"(٧٦).

وقد حاول سيّد قطب أن يقدّم إطارًا نظريًّا - إن جاز القول - لاستقلاله عن العقّاد، في إطار اهتمامه بتأكيد ولائه له ولمدرسته، فأعلن أنّ هذه المدرسة من طبيعتها أن تقوم على الاستقلال في الأخذ المباشر عن الحياة، وعلى الدعوة إلى أدب الشخصية، كما تُنكر التقليد(٧٧)، ومن ثم "فليس بتلميذ أصيل في مدرسة العقّاد من يغفل عن نفسه ليقلّده، ومن يسلك طريقه ولا يستمدّ من النبع الخالد [:الحياة] معه؛ لأنّه إنّما يُضيع بهذا السلوك سمة المدرسة الأصلية"(٧٨). وليس هذا بصحيح؛ فمدرسة العقّاد لم يتّفق لها واقعيًّا أن أخرجت شاعرًا عظيمًا أو أديبًا كبيرًا. والأكثر من هذا أنّ سيّد قطب ذاته يعود ليعترف عام ١٩٤٤ بأنّ كلامه الكثير عن استقلاله عن العقّاد في الثلاثينيات، لم يكن سوى "صيحة الخائف الذي يحدث نفسه في الظلام"؛ إذ كان العقّاد "هو الشخصية الوحيدة التي أخشى الفناء فيها"(٧٩).

كان بإمكان سيّد قطب، في مثل هذا الموقف الذي وصفه، أن يبتعد ببساطة عن العقّاد، وأن يرتبط باتجاه مثل مجلّة أبوللو، التي ربّما كانت أقرب إلى نمط إبداعه الشعري من العقّاد. وكان بإمكانه أيضًا ألّا يورّط نفسه إلى هذا الحدّ في الدفاع عن العقّاد، خصوصًا أنّ العقّاد كان لديه من الثقة بالنفس وحِدَّة اللسان ما يكفي للدفاع عن نفسه بنفسه وزيادة. اختار سيّد قطب إذن أن يحارب معركة استقلاله عن العقّاد تحت خطّ النار. كما أنّ شعوره الداخلي بضعفه، المواكب لمعاناته من أجل تحقيق الذات، قد اختار أن يترجم عن نفسه في صراع خارجي مكشوف، امتزج فيه هذا الإعلان المتكرّر عن استقلاله، بالتأكيد المكافئ على علاقته الخاصّة بالعقّاد: "أنا لا أنكر أنّني شديد الغيرة على هذا الرجل، شديد التعصّب له"(٨٠)، وليس أحبّ إليّ من أن أكون "تلميذًا ناجحًا في مدرسة العقّاد"(٨١). ملقيًا قفّاز التحدّي في وجه الخصوم، ومترفّعًا عن ستر ضعفه بالاختباء واختيار السلامة، مُؤثِرًا أن يستره بكافة مظاهر

التعالي والاستعلاء الذي كان من الضروري، لانبثاقه من ضعف وصراع داخلي، أن يأخذ هذا المظهر الفجّ المبالغ في التحدّي. فكأنّما يستمدّ سيّد قطب احترامه لنفسه و"رجولته" من هذه القدرة على مواجهة الخطر، المقترنة بالشعور بالظلم، والاستشهاد في سبيل رسالة مقدّسة(٨٢).

ويبدو أنّ رابطة الولاء هذه التي ربطته بالعقّاد كانت إلى حدّ كبير تستند إلى إعجاب سيّد قطب المطلق بشخصية العقّاد وكفاحه، قبل أن تعود إلى اشتراك في الاتجاه الأدبي. صحيح أنّ الاتجاه الرومانسي لشعر سيّد قطب وكتاباته عامّة يمكن أن تجد جذورًا لها في اتّجاه العقّاد الذي كان له فضل شنّ حملة واسعة على المدرسة الكلاسيكية بزعامة شوقي والمنفلوطي، لصالح التصوّر الرومانسي للشعر والأدب، أو ما أسماه بأدب الشخصية(٨٣). لكن هذا الاتجاه ذاته يجد تعبيره الشعري الأكثر أصالة آنذاك عند أعضاء مدرسة "أبوللو"، التي تزعّمها أحمد زكي أبو شادي، والتي اتّصل بها سيّد قطب مدّة قبل أن يهاجمها دفاعًا عن العقّاد. بل تفوقت مدرسة "أبوللو" في إنتاجها لشعراء مهمّين، منهم إبراهيم ناجي وصالح جودت؛ وهو ما لا يمكن قوله عن تلاميذ العقّاد(٨٤). الأكثر من ذلك أنّ اتّجاه سيّد قطب ذاته، في شعره وفي نقده إلى حدّ أقلّ، كان أميل إلى الاحتفال بصدق المشاعر وعمق العواطف، لا بالأفكار على المنحى العقادي(٨٥)؛ ولهذا السبب صنّفه اثنان من نقّاد الأدب العربي المعاصر ضمن مدرسة "أبوللو"، رغم عدم انتمائه لها أو لصحيفتها، وإن كان قد أشير أيضًا إلى تأثّره بالمنحى الفكري العقّادي في شعره(٨٦).

فوق هذا، كان سيّد قطب مختلفًا في أعماقه عن صورة الأسد التي كان يرسمها لنفسه تشبّهًا بالعقاد، فكما سنرى بعد قليل، كان عالمه الشعري يدور حول الشعور بالوحدة والاغتراب واللاهدف، ولم يكن عالمًا عقّاديًّا بأيّ حال.

يبدو إذن أنّ أكثر ما اجتذب قطب نحو مدرسة العقاد، ليس الاتفاق في الميول الأدبية، بل ميل العقاد لاعتبار الشاعر أكثر من محض مُبدع؛ اعتباره طليعة فكرية ورسول حقيقة، ومصحّحًا للأذواق والأخلاق، ومعبّرًا عن فكرة(٨٧)- أي ذلك الميل الذي يضع الشاعر في بؤرة الكون بأكمله، وهو ما لم يتوافر في مدرسة "أبوللو"، أو

في أيّ من شخصيّاتها التي لم تكن تملك مواهب العقاد الأخرى المتعدّدة في الفكر والسياسة، فضلًا عن النزعة الزعامية. ليس من المستغرب إذن أن يكون من ضمن الأسباب التي ساقها قطب لخيبة أمله في العقّاد، فيما بعد، اكتشافه أنّه لم يعد مكافحًا، بل يداهن الحكومات ويخضع "للضرورات"(٨٨)، التي لم يتصوّر أن يخضع لها هذا الكائن المتفرّد المتعال.

كان العقّاد إذن نوعًا من أبٍ ومثل أعلى، يلبّي ما غرسته فيه أمُه من آمال تدور حول أحلام العظمة. والواقع أنّ قطب كان – بالفعل – ناقدًا أدبيًّا حسّاسًا يتمتّع بذائقة نافذة، إذا استثنينا تعصّبه الخاصّ لشعر العقّاد الذي تراجع عنه فيما بعد. ومن شواهد ذلك تقييمه النافذ لأعمال نجيب محفوظ الأولى ولأعمال يحيى حقّي. ومع ذلك لم يكن سيّد قطب صاحب مدرسة، ولا أفكار مبلورة في مجال النقد الأدبي، بل كان تابعًا في هذا المجال للعقّاد. ومن هنا فقد ظلّ رغم حساسيته النقدية المرهفة صورة باهتة للعقّاد، محرومة من مقوّمات التميّز الحقيقي. والأكثر قسوة من ذلك أنّ قطب نفسه كان يدرك إشكالية علاقته بالعقّاد.

يبدو إذن أنّ المشكلة الأساسية التي كان قطب يواجهها في علاقته بالعقّاد هي حاجته الشديدة للانتماء، وهو المهاجر من القرية، ونفوره المقابل من الذوبان. كان العقّاد – بالنسبة له – أبًا ومثلًا أعلى، لكنّ التحوّل إلى مجرّد تابع له كان آخر ما يريده. وفيما بعد عبَّر قطب، بلغة مختلفة، عن هذه الحاجات المتناقضة، قائلًا إنّ الإنسان بحاجة دائمًا إلى إله، فإذا لم يعبد اللّه، عبد سواه من بني البشر، وهي نتيجة مؤلمة للغاية ولا شكّ، خصوصًا في نظره هو، حيث عانى طويلًا وبعمق من هذه العلاقة الخاصّة بالعقّاد، التي كانت تثير فيه دائمًا توتّرات عميقة وقاسية.

(هـ) الطموح

كان سيّد قطب – وفقًا لشهادة صديق مقرّب– "طموحًا جدًّا إلى درجة قاتلة". وفي الوقت ذاته كان "جادًّا مترفّعًا"، لا يلجأ إلى وسائل ملتوية للوصول إلى

أهدافه[٨٩]، وإنّما يطالب منطلقًا من إحساس زائد بتميّزه. ومبدؤه في هذا الشأن: "أنا لا أؤمن بهذا الحياء الذي يقعد بأصحاب الكفايات عن بلوغ حقّهم... بل أنا أشكّ في كفاية هذه الكفايات التي ترى حقوقها تؤخذ. ثم تقبل ذلك راضية وتستنيم"[٩٠]، وكثيرًا ما دفعه هذا المزيج من الغرور والصراحة إلى محاولة فرض نفسه[٩١]. وهو ولا شكّ أمر مزعج، خصوصًا حين ترافقه روح وعقلية ساخطة بطبيعتها، تميل إلى إعادة تنظيم العالم باقتراح أوسع الخطط مدى.

والواقع أنّ قطب كانت لديه موهبة الاقتراب من قمم المجتمع، إلى حدّ معيّن. فلم تكن علاقته بالعقاد سوى النموذج الأول والأعمق لنمط تكرّر كثيرًا، مع ناظر "دار العلوم" ومع أحمد شفيق باشا وأحمد حسن الزيّات رئيس تحرير "الرسالة" وأحمد أمين وطه حسين وعبد الحميد عبد الحقّ وزير الشئون الاجتماعية والنقراشي وجمال عبد الناصر وحسن الهضيبي. غير أنّ هذا الاقتراب كان يحدّ منه دائمًا أنّ سيّد قطب لم يكن وصوليًّا انتهازيًّا؛ وإنّما كان ينتظر من هذه الصلات أن يتولّى سلطات أو صلاحيات واسعة، يرى نفسه أهلًا لها، ولا يتورّع أحيانًا عن المطالبة بها صراحة.

منذ وقت مبكر اتّضحت الأبعاد الكبيرة لهذا الطموح وقدرته على تحقيق جانب منه من خلال موهبته وعلاقاته. فحين كان طالبًا في "دار العلوم" توصّل إلى إلقاء محاضرة طويلة عن "مهمّة الشاعر في الحياة"، اكتسب بها إعجاب عميد الدار الذي عدّه "مفخرة من مفاخر دار العلوم"[٩٢]. لكنّه لم يقنع بذلك، فقدّم مقترحات شاملة لتطوير الدراسة، تبلغ من الاتّساع إلى حدّ تغيير المناهج ونظام الدراسة وعدد سنواتها[٩٣]. وحين عمل مدرّسًا، اندفع يطبق رؤيته الخاصّة لكيفية تربية التلاميذ متخطّيًا العديد من النُّظم والقواعد[٩٤]. وحين دخل الإدارة المركزية للوزارة، وضع مقترحات، لا لتغيير نظام دراسة اللّغة العربية فحسب (١٩٤٣)؛ وإنّما دراسة التاريخ أيضًا (١٩٤٧)، ثم وضع بعد عودته عام ١٩٥٠ من البعثة الأمريكية، خطّة لإعادة تكوين الجهاز الفني للوزارة لتقييم وتطوير نُظم التعليم ومناهجه[٩٥]، بل خطّة عامّة للترجمة (وكانت من أنشطة وزارة المعارف)، وأخرى لمكتبات المدارس[٩٦]. هذا كلّه، فضلًا عن خطّته العامّة لإصلاح التعليم، التي كانت تهدف إلى تغيير فلسفة التعليم

ونظامه من الأساس، ضمن برنامجه العامّ للإصلاح الاجتماعي.

لكن ما كان ينقص قطب هو الحسّ العملي وإدراك طبيعة اللحظة والظروف والملابسات، وتوازنات القوى والرؤى التي تحيط بتنفيذ أيّ مشروع إصلاحي، بالإضافة إلى الصبر، وهي كلّها أمور جوهرية بالنسبة لمُصلِح يرمي إلى تحقيق الإصلاح من داخل النظام، لا مجرّد رسم خطوط عريضة لإصلاح طموح بفرشاة ضخمة تعبّر عن رؤاه الخاصّة.

كان قطب – اتّساقًا مع شعوره بالعظمة – ميّالًا للزعامة. تجلّى ذلك منذ طفولته حين تزّعم أقرانه في مدرسة القرية للتباري مع تلاميذ الكُتّاب في حفظ القرآن(٩٧). وفيما بعدُ تزعّم أنصار مدرسة المجدِّدين في الشعر (أي جماعة الديوان) ضدّ التقليديّين من أنصار الرافعي بدار العلوم(٩٨). ومن داخل "دار العلوم" كانت له "جماعة" خاصّة تضمّه وعبد العزيز عتيق وفايد العمروسي، يجتمع أفرادها للاستماع إلى أشعار بعضهم بعضًا والتندّر على غيرهم(٩٩).

وكان في انتماءاته جميعًا متعصّبًا ومكافحًا ومعاديًا للفرق المنافسة؛ فدافع عن وضع مدرِّسي اللغة العربية داخل الوزارة(١٠٠)، وعن مرتّبات المعلّمين ووضعهم الاجتماعي(١٠١)، وعن خريجي دار العلوم بصفة خاصّة في مواجهة خرّيجي الأزهر والجامعة المصرية المُنافِسين لهم على وظائف تدريس اللّغة العربية في وزارة المعارف(١٠٢). وفي ذروة اهتماماته الجديدة بإحياء "العالم الإسلامي"، وتغيير وجه الحياة في البلاد؛ لم ينسَ أن يرسل خطابات من الولايات المتّحدة لزملائه، مستفسرًا وقلقًا على أحوال خرّيجي الدار في الوزارة وأحوال "الجماعة"(١٠٣).

ومع ذلك لم يكن قطب زعيمًا حقيقيًّا بحال، وإنّما كان له – على غرار العقّاد – أصدقاء أتباع يقعون تحت تأثير شخصيته المسيطرة، يتوسّع بهم عالمه الخاص المغترب، على ذات نمط علاقته بإخوته. فلم يتولّ سيّد قطب أيّ منصب في جماعة دار العلوم، وفشل في إدارة المجلّات التي رأس تحريرها، وحين اختاره قادة تنظيم سرّي مسلّح للإخوان المسلمين موجّهًا وقائدًا (١٩٦٤- ١٩٦٥)، تميّزت قيادته العملية لهم بتضارب القرارات وعدم الدراية بأمور التنظيم، في الوقت ذاته الذي نجح

جه في اجتذاب الولاء الشخصي لأغلب من احتك بهم من قياداته.

بعبارة أُخرى، كان قطب يقدّم للمحيطين به نوعًا من القدوة الشخصية، تعتمد على الإشعاع التلقائي لشخصيّته ومواهبه، فضلًا عن بريق أفكاره، وطبيعة طموحاته العريضة المبهرة بسبب ضخامتها بالذات، دون أن يكون قادرًا على توظيف هذه الجاذبية على نحو تنظيمي كقائد مسئول، يأخذ بعين الاعتبار ذوات الآخرين وقدراتهم والسياق العامّ للصراعات والمصالح وخرائطها.

مع ذلك، ربّما يجدر التنبيه إلى أنّ قطب لم يكن – رغم مثاليّته هذه – نبيًّا منزّهًا. ففي حالات، قليلة، خالف مبادئه، بحثًا عن موضع قدم فيما يبدو، تحت تأثير طموحه الكبير ورؤيته للجوّ الحافل بالاستثناءات والمكاسب التي يحقّقها المتملّقون للمراتب العُليا. ومن أهمّ أمثلة ذلك، إقدامه في مناسبتين مختلفتين تمامًا على مدح الملك فاروق. ففي عام ١٩٣٨ كتب قصيدة من سبعة وثلاثين بيتًا في مدحه بمناسبة زواجه، تحفل بالتصنّع والافتعال، ارتفع فيها به إلى مستوى "الخير الخالص"، وأمل الشعب على مدى التاريخ، بل أحنَى له جبهة الشاعر التي لم تنحنِ إلّا للعقّاد، فجعله مصدرًا لإلهامه الشعري[١٠٤]، متناسيًّا نقده العنيف "لشعراء المناسبات"، وتشبيهه لهم بالمتسوّلين وخدمة الفنادق[١٠٥]. ومَدَح الملك فاروق مرّة أخرى في مجلّة العالم العربي عام ١٩٤٧؛ فاعتبره "راعي العروبة الأول"، بمناسبة استضافته للأمير عبد الكريم الجزائري[١٠٦]، ليعود، نادمًا فيما يبدو، ويستقيل من رئاسة التحرير بعد إصدار عدد إضافي؛ لأسباب ترجع إلى "مبادئه الخاصّة"، التي يُفهم من متابعة الأعداد التالية لاستقالته أنّها تتعلّق برفض تحويل المجلّة إلى أداة لمدح ملوك العرب ملكًا ملكًا بالتتابع، كما لو كانوا بأشخاصهم رموز العروبة[١٠٧]. ويبدو لي أنّ قطب لم يكن انتهازيًّا متسلّقًا كما درج خصومه على وصفه؛ وإنّما كان يعكس في سقطاته هذه تناقضاته الداخلية الأصيلة، وخصوصًا خوفه الشديد من أن يُهضَم حقّه، أو ما يراه حقّه.

(و) شعر الاغتراب

خلف هذا الوجه المكافح، بسقطاته واندفاعاته وكبريائه وطموحه الشعري، يكمن وجه آخر يعاني ويتألّم، يقدّمه قطب في شعره، هو وجه "الطفل المدلّل" الذي يشعر دائمًا بأنّه لم ينل حقّه، وأنّه حُرِمَ من التعبير عن احتياجاته، ودفع دفعًا إلى ملابسة الرجولة مبكّرًا. وقد عبَّر كما ذكرنا في عديد من قصائده عن حنينه الأبديّ لطفولته، وللريف، ونقمته على حياته الشقيّة بعد تلك المرحلة من عمره(١٠٨)، التي لم يكن الكفاح الشاقّ سوى واحد من جوانبها القاسية، وليس أهمّها. فالجوّ المسيطر هو الشعور العميق بالوحدة وسط عالم موحش، يتجسّد في نظره في أناس فاقدي الشعور، حِسِّيِّين، وفي عالم لا يوجد فيه صديق حقيقي، وحتّى إذا وُجد الأصدقاء، فإنّهم لا يفلحون في انتزاعه من إحساسه الداخلي بالغربة(١٠٩). وإذا كان سيّد قطب يشعر بحياته كدحًا متّصلًا ضاع فيه الشباب(١١٠)، فإنّ هذا العالم الذي يكدح فيه لا معنى له ولا هدف، عالم يمضي فيه الإنسان مسخّرًا كالرقيق، تتلاعب به وبمشاعره أقدار عابثة لاهية(١١١)، عالم يبدو أحيانًا من جرّاء ذلك ميّتا باعثًا على السأم القاتل(١١٢).

هكذا كان العالم الداخلي لسيّد قطب عالمًا يسيطر عليه الشعور بالظلم والغربة والإحساس الداخلي بالسمو فوق الوسط المحيط، الذي نسبت إليه وحده جميع الآلام. فالعالم الخارجي عالم عدواني فجّ، يعتدي على ذات الشاعر الحسّاسة، ويضطهدها كما يضطهد موهبته، ومن هنا يحتفي قطب وسط هذا العالم الموحش بشيء واحد: شعره. موهبته، التي قد يتألّم من شقائه بها؛ لأنّها تنبع من نفسه الحسّاسة المرهفة التي تصيبه بآلام عميقة من ظروف الحياة التي قد لا تؤلم سواه من النفوس(١١٣)، إلّا أنّه يظلّ معتزًّا بها وبنفسه الحسّاسة رغم الشقاء(١١٤). وما شعره وما موهبته إلّا خلاصة هذه الآلام والمشاعر العميقة بالوحدة والاغتراب واللاهدف.

(ز) "أشواك" المدينة وبناتها

من قلب هذا العالم الموحش تقتحم حياته فتاة قاهرية متحرّرة نسبيًا، بالمقارنة بتربيته الصعيدية الريفية، تركت أثرًا عميقًا في حياته. كان ذلك على الأرجح وهو في

أواخر العقد الثالث من عمره[١١٥]، وظلّ سيّد قطب يصارع ذلك الأثر ويعبّر عنه في قصائده إلى بداية مرحلته الإسلامية، حين استطاع أخيرًا أن يتصالح بشكل ما معه، فينشر قصة ذلك الصراع الداخلي العنيف، في روايته الوحيدة "أشواك". فرغم أنها عمل أدبي، لا تُخطئ العين طابعها كسيرة ذاتيه[١١٦]، مكتوبة على غرار رواية "سارة" للعقاد.

يحكي لنا قطب إنّه قبل أن يلتقى بها، "كانت تربيته الأولى في بيئة محافظة متطهّرة، وكان قد انصرف في حياته إلى نوع من الجدّ لا يسمح له بالعبث، وكان الشعر والفنّ قد صانا خياله من التلوّث، وكان هذا كلّه يبعده عن المرأة ويصيبه بلونٍ من الربكة والاضطراب حين يلقاها وجهًا لوجه، أيًّا كانت طبقتها وسنّها"[١١٧]. معها، أتيح له أخيرًا أن يفرح، وأن يروي "ظمأ السنين" بمرحها وفتنتها. وبدلًا من أن يحيا "كالأجير المتعب" حياة لا معنى لها، أصبح للحياة معنى ولموقعه فيها مغزى. بل إنّها "منحته ماضيه"، ماضيه الطفولي الغالي الذي حُرم منه، و"مستقبله" أيضًا[١١٨].

في الرواية تهوي الحبيبة بالبطل - بعد علاقة استمرت سنتين - إلى حضيض الشكّ واليأس، فتصارحه يوم خطوبته لها بأنّها مازالت تحمل مشاعر حبّ تجاه جار كانت تعرفه. ووفقًا للرواية فإنّها بعد شدّ وجذب اختارته هو، وقرّرت أن تربط حياتها به، واعتبرته رجلها الوحيد. لكن البطل لم يستطع أن يتخلّص من الشكوك حيالها، وعانى التمزّق بين تقاليده الصعيدية ومشاعره ومُثُله المكتسبة: "تراه أخطأ الطريق فطلب الحوريّة العذراء المغمضة العينين في بنت من بنات القاهرة، أم تراه أخطأ الطريق من أوله فطلب حياة زوجية لا تصلح له بحال؟"[١١٩].

والمشكلة أعقد من ذلك، فقطب ذاته، أو البطل الأديب الصعيدي، لم يعد ذلك الريفي الحائر في القاهرة، وإنّما أصبح مثقّفًا ذا ميول غربية. وليس من الغريب إذن أنّه كان يتطلّب أيضًا في حوريّته "مغمضة العينين" التي سيقودها إلى "العشّ المسحور"[١٢٠]، أن تكون مثقّفة قارئة، على دراية بالمسائل "النفسية"[١٢١].

بعد شدّ وجذب طويلين بين شكوك البطل وكرامة البطلة، انتهيا إلى الانفصال. ولم تجمعهما الحياة بعد ذلك إلّا في لقاءات قصيرة معدودة. لكنّ أصداء هذه التجربة

ظلّت تتردّد في شعره إلى منتصف الأربعينيات. ظلّت الحبيبة تمثّل في هذه القصائد معانيَ الحيوية والإقبال على الحياة وصحوة الشعور بها[١٢٢]، وظلّ نجاحه في التغلّب على آلامه، والتخلّص من هذه المشاعر، قرينَ الشعور بموت نفسه وخرابها[١٢٣]. لكنّ الشاعر "نجح" في نهاية المطاف في التغلّب على آلام هذه التجربة العميقة، حين أخذ يتصوّر حبّه كعلاقة داخلية بينه وبين نفسه، تُصَوِّر هذه النفس في أفضل أحوالها نشاطًا وسموًّا[١٢٤]. وانتهى به المطاف إلى وحدة انعزالية داخلية أكثر عمقًا؛ حيث حلّت ذاته محلّ الحبيبة التي ضاعت. وعمليًّا، لم يتزوّج قطب فيما بعد بأخرى، رغم بضعة محاولات للخطوبة، إلى نهاية حياته[١٢٥]، ليضاف إلى حرماناته الحرمان من الرفيقة والأبناء[١٢٦]. وبدلًا من هؤلاء جميعًا هناك قطّته "نوسة"، التي صحبته اثني عشر عامًا، وكانت عنده الكائن الوحيد الذي أخلص له أتمّ الإخلاص[١٢٧].

تروي الرواية قصّة فشل عميق في التأقلم مع قيم المدينة، رغم النجاح في "غزوها" عمليًّا، وتأكيدً على استمرار الاغتراب، وبالتالي استمرار الارتباط بالطفولة الذهبية، بالنمط الذي عاش به أبوه. لكنّ سيّد قطب لم يكن ذلك القروي قصير النظر العائد إلى أصالته مبرّأة من كلّ سوء. ففي قصّته "أشواك" لم ينته إلى إدانة حبيبته، وإنّما حاول أن يحلّل هذا الخلاف بينهما، ويقدّم صورة لمشاعرهما المتضاربة. وقد عبّر في مقالاته[١٢٨] عن الحيرة التي يقع فيها هو وأمثاله، وتردّده بين الطريقة التقليدية لاختيار الزوجة والطريقة العصرية المبنيّة على الاختيار الشخصي.

كانت إحدى نتائج هذه العلاقة القلقة بالمدينة وفشل قطب في الزواج بإحدى بناتها أنّه استطاع أن يواجه الثمن الفادح لنشاطه السياسي اللاحق خفيفًا لا تعوقه أسرة أو أطفال، وكان باستطاعته أيضًا أن يُفني مواهبه وطاقته كلّها في مهمّته التي حدّدها لنفسه، عبادة اللّه، عبادة مجرّدة من كلّ ما هو شخصي، تقريبًا. وكان تحوّله الإسلامي هو الذي منحه في النهاية الراحة، بترك كلّ تعقيدات هذا الموقف جانبًا، مستعملًا معيارًا دينيًّا مقدّسًا. فكتب من أعماق السجن عن الزواج باعتباره علاقة قائمة على الواجب، متفرّعة عن مبدأ طاعة اللّه، قائمة على وحدة العقيدة، وخالية من كلّ طابع شخصي[١٢٩]. والحال أنّ السجن ليست به حياة شخصية تُذكر.

(٢) التحوّلات:
من الحنين الرومانسي إلى الأصولية الإسلامية

بعد نصف قرن من وفاته، يظلّ سيّد قطب بلا مكانة بارزة في تاريخ الشعر المصرى الحديث. لا أدري هل هذا بسبب شعره نفسه أو بسبب أنّ سيرته كأيديولوجي إسلامي خسفت ما قبلها. على أيّة حال فإنّ سيرته تدلّ على أنّ "الشاعر الرومانتيكى الممتاز" كان مجرّد فترة تكوين في حياة سيّد قطب الأيديولوجي الشهير.

لكن ليس معنى ذلك أنّ هذا التحوّل يشبه إبدال شخص بآخر، أو أنّه قد صار إنسانًا مختلفًا كليةً. يرمي تحليل سيرته هذه، بالعكس، إلى بيان أنّ أثره الهائل ككاتب أيديولوجي للإسلام السياسي في أكثر صوره راديكالية لم يكن بأيّ حال منقطع الصلة عن تربيته كشاعر رومانتيكي، بل كان في مجمله، ومن إحدى زواياه الأكثر أهمّية، نقلًا لمفاهيمه السابقة كشاعر وكناقد وكمصلح اجتماعي إلى صلب تفسيره للإسلام.

هذا التحوّل لم يتمّ بين عشيّة وضحاها. ففي أتون التحوّلات السياسية والفكرية والاقتصادية التي مرّت بها البلاد أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية[١٣٠]، كان قلق سيّد قطب العنيف يتحوّل إلى تمرّد، شملَ العقّادَ ومدرسته، والنظام السياسي والاجتماعي، والحضارة الأوربّية، لينتهيَ به المطاف إلى ما انتهى إليه. وعلى خلاف الانطباع الشائع، كانت هذه التحوّلات أعمقَ وأسبق من رحلته إلى الولايات المتّحدة الأمريكية بين عامي ١٩٤٨ و١٩٥٠، وكانت متعدّدة الجوانب. ومن هنا سوف يتطلّب تحليلها صبر القارئ وهو يتابع هذه المحاولة لرصد المستويات والجوانب المختلفة على التتابع لهذا التحوّل الجوهري الذي أنتج مفكّر الأصولية الإسلامية الراديكالية: سيّد قطب.

(أ) سقوط الشاعر الممتاز والتمرد على الأب

في عام ١٩٤٣، أفصح سيّد قطب عن قلق هائل إزاء مدرسة العقّاد في الشعر، والمدرسة الرومانسية عمومًا؛ من حيث تمحورها حول التعبير عن ذات الشاعر: "إنّني

في حاجة لمن يردّ عليّ إيماني بشعر الحالات النفسية.. الذي أصبحتُ أراه محدود الآفاق... أريد الانسياب في الطبيعة. أريد ألّا أحسّ بالقصد والغاية. إنّني أكره الوعي لأنّه نوع من الحدود. وأنكر شعري وشعر الكثيرين لأنّني لا أجد فيه ما أريد"[١٣١]. تمرَّدَ الشاعر، أو بالأدقّ الناقد، إذن، على قوقعة "الإنسان الممتاز" الذي له "عالم خاصّ"، وراح يكسرها راغبًا في الفناء في العالم، والحياة من خلاله وبه.

جزء من هذا التمرّد، التمرّد المضاعف على العقّاد. فرسالة الشعر أصبحت عنده "غناءً مطلقًا بما في النفس"، اتّساقًا مع الحياة ذاتها، "فالحياة ما هي إلّا انفعالات واستجابات وعواطف وحالات نفسية". أمّا الأفكار والمعاني (روح المدرسة العقّادية) فليست سوى "بلُورات صغيرة على سطح الحياة"، بلُورات تعوق جريان الحياة[١٣٢]. لم يكن هذا انتقالًا بسيطًا، وإنّما تغيُّر جوهري في الرؤية. ومن هنا راح قطب ينظر مشدوهًا إلى تاريخه الأدبي بنظرة مراجِعة، قائلًا: "أنفقتُ شطرًا من حياتي وأنا أقول الشعر لا أفرق فيه بين الفكرة الجميلة الشعرية أعتنقها مذهبًا، والإحساس الشعري الجميل ينبض به شعوري"[١٣٣]. واقترن ذلك التحوّل بهجوم متزايد على العقّاد؛ رمز العقلانية المرفوضة. فراح قطب يؤكّد له عام ١٩٤٨ أنّ "الإحساس العظيم – لا الفكرة العظيمة – هو الذي ينشئ شعرًا خالدًا"، داعيًا إلى الجمع بين الاهتمام بالقيم التعبيرية على طريقة المدرسة الكلاسيكية (بما يعني الخروج من الرومانسية كمحدِّد جوهري لماهية الشعر)، والاهتمام بالقيم الشعورية على طريقة مدرسة المجدِّدين، مع التخلّص من المغالاة في النزعة العقلية العقّادية[١٣٤].

تمرّد الناقد إذن على الأفق المحدود للرومانسية الأدبية كما كان يفهمها، وتخلّص من العقل العقادي بحثًا عن مزيد من الشاعرية في تلقائية انفعالية، تتجاوب بشكل حسيّ محض مع العالم. وفوق ذلك تخلّى عن التمحور حول ذات الشاعر المقدّسة التي تعاني من العالم وتغترب داخله، سعيًا نحو مصالحة، أو ذوبان داخل العالم. لكنّ هذه المصالحة لم تكن واقعية، وبمعنى أدقّ ليست انتقالًا إلى المدرسة الواقعية، بل ينساب الشاعر في الطبيعة، ساعيًا إليها، للذوبان فيها، ومحتضنًا لها، وبالتالى فإنّه **يتّجه فعليًا إلى إضفاء طابع رومانتيكي شامل على العالم**، ويتعلّق به

في نوع من التوحّد الصوفي الوجداني، وهو تحوّل يمكن أن نسمّيه **التموضع الصوفي للرومانسية.**

كان التمرّد على العقّاد النموذج والأب شاملًا. لم يعد العقّاد في نظره أيضًا إنسانًا ممتازًا ومثلًا أعلى. فبينما كان التلميذ يندفع نحو التمرّد، كان الأستاذ يندفع نحو المحافظة، ويشترك، اتّساقًا مع مبادئه الليبرالية، في مشروع أمريكي لإصدار عدد من الكتب المناهضة للشيوعية. اصطدم الطرفان؛ إذ اعتقد التلميذ أنّ أستاذه قد هاجمه (في ١٩٤٧)، بسبب هجومه المستمرّ على الاستعمار الغربي والحضارة الغربية[١٣٥]، دون ذكر اسمه، متّهمًا إيّاه بالترويج بهذه الطريقة للشيوعية[١٣٦]. فردّ غير قطب بشكل غير مباشر متّهمًا "شيوخ الأدب" بالدعاية لقضية المستعمرين، والتخلّي عن الشعوب والعداء للعدالة الاجتماعية، وخدمة الأحزاب القائمة التي لا يمكن أن توصف – في رأيه – بالوطنية، جريًا وراء المال[١٣٧]. فوق ذلك، ظهرت خيبات الأمل والمرارات الشخصية القديمة تجاه الجيل السابق إلى النور، كما سنرى بعد قليل.

كان قطب يتّجه إذن إلى التمرّد على مجمل النظام البرلمانى الذى تشكّل بعد ثورة ١٩١٩، بينما كان العقّاد يدافع عن الغرب، بوصفه المعقل الأخير لليبرالية – التي هي المثل الأعلى عنده – وللنظام البرلماني الذي كان يدافع عنه. ففي نهاية المطاف، كان العقّاد أحد نجوم ثورة ١٩١٩، وكاتِب الوفد الأول، حتّى انشقاقه عليه في ١٩٣٥، صنع مجده الأدبي والسياسي في ظلّ الليبرالية المصرية المحدودة، وبقيمها. ويبدو أنّه بالنسبة له كان هؤلاء المنشقّون من أمثال قطب مجرّد حالمين يطاردون سرابًا ينتهي إلى دكتاتورية فاشية أو شيوعية.

بالمقابل، كان جيل العقّاد بالنسبة لهذا الجيل الجديد عائقًا أمام ظهورهم وظهور قيمهم الجديدة، فلم تعد الفردية والرومانتيكية الأدبية تُشبعُهم، وأصبحت فلسفة الجيل السابق كلّها من وجهة نظرهم تجليّات للاستعمار والتبعيّة للغرب الذى أصبحوا يكرهونه ويكرهون قيمه بدرجة متزايدة. وهكذا آل الصراعُ إلى تخوين متبادل. هذا كلّه ليس بعيدًا عمّا أسميته "التموضع الصوفي للرومانسية"؛ بل يمكن اعتبار هذا الأخير

أحد أشكال التخلّي عن الفردية الليبرالية المميزة لجيل العقّاد، لكن على المستوى الشعري، وعن الرغبة في الخروج من الترتيب القائم للسلطة، الأدبية والسياسية والقيمية عمومًا، والبحث عن سند خارجها، في الطبيعة، ثم في المجتمع كما سنرى.

إلى جانب الخلاف الأدبي والسياسي، كان ثمّة مرارة شخصية، عبّر عنها سيّد قطب صراحة بعد أعوام مخاطبًا شيوخ الأدب والنقد جميعًا: "لقد كنت مريدًا بكلّ معنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين". لكن هذا الرجل، وجيل الأساتذة كلّه، لم يقدّموا كلمة تشجيع منشورة لهذا المريد المتفاني، حين بدأ ينشر كتبه المتتالية، بدءًا من عام ١٩٤٥؛ كلمة انتظرها طويلا ولم ينلها[١٣٨]. وزاد الطين بلّة أنّ العقّاد رفض أن يكتب مقدّمة لأحد كتبه، فكان أن قاطع قطب ندوة العقاد الأسبوعية في منزله بمصر الجديدة[١٣٩]، وراح ينهال بالطعنات على "إلهه" القديم ومَثَلِه الأعلى، إلى درجة السخرية من عالم العقّاد الشعري[١٤٠]، ثم انتقد طريقته في ترجمة الشخصيات[١٤١]، التي كان معجبًا بها من قبل أيّما إعجاب[١٤٢]. وفيما بعد، بعد تحوّله الإسلامي، صار يتحدّث عن "جوعة الإيمان"، وعن حاجة الإنسان الملحّة إلى إلهٍ يعصمه من عبادة البشر الفانين، الذين يخيّبون آمال عابديهم.

أضفى بعض الباحثين أهمّية حاسمة على "غدر" "الحكومة الأدبية"، ممثّلة في العقّاد وأنداده، بسيّد قطب، وعزَوا إلى هذا الغدر تركه للشعر والنقد الأدبي[١٤٣]، ثم تحوّله الإسلامي. لكنّ المسألة ليست بهذه البساطة. فمن جهة أولى، يتجاهل هذا التفسير جوانب أكثر محورية في تحوّل قطب، منها تحوّله الصوفي الذي لمسنا بوادره قبل قليل، والذي أشار إليه هو نفسه تحت مسمّى الاهتمام "بالروح"[١٤٤]، وهو سابق على التمرّد على الحكومة الأدبية. ومن جهة أخرى نجح سيّد قطب عبر سلسلة كتبه التي نشرها بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨ في إثبات وجوده على ساحة النقد الأدبي، خصوصًا حين تصدّى للدراسة الأدبية للقرآن بفكرة مبتكرة، أسماها "التصوير الفنّي"، وبعد أن جمع مجموعة متميزة من مقالاته في النقد الأدبي في كتاب واحد، هو "كتب وشخصيات"، فضلًا عن الاعتراف الضمني بمكانته بتولّيه كتابة افتتاحية مجلّة "الرسالة" الشهيرة، عددًا بعد عدد، بدءًا من سبتمبر ١٩٤٦. كذلك يبدو أنّ قطب ذاته

يتحمّل قسطًا من المسئولية عن هذا الإهمال، بسبب المظهر الذي حرص عليه منذ صغره، مظهر الاستقلال والقدرة على تصدّر الصفوف، وتزكية نفسه بنفسه، كما لو كان في غير حاجة إلى تشجيع.

(ب) "الفعل الرومانتيكي" وأسلمة الأدب

كانت السنوات الخمس بين ١٩٤٣ و١٩٤٨ تقريبًا ثرية بالتحوّلات في رؤى سيّد قطب. فالتمرّد على فكرة "الشاعر الممتاز" و"إلهه" الأرضى، وما أسميته التموضع الصوفي للرومانسية، لم يكن في حياته تحوّلًا محصورًا داخل المجال الأدبي، بل أصبح تحوّلًا شاملًا غيَّر نشاطه واهتماماته. لم يُنتج قطب شعرًا يمثّل هذا الذي دعا إليه من "غناء مطلق بما في النفس". وما أنتجه من شعر قليل[١٤٥]، لا يشبه بأيّ حال شعر طاغور الذي أصبح معبوده الجديد حال خروجه على مدرسة العقّاد[١٤٦]. وسرعان ما توقّف إنتاجه في النقد الأدبي أيضًا[١٤٧].

وهكذا كان الانسياب الصوفي في الطبيعة مجرّد مرحلة قطيعة كبرى في حياة سيّد قطب، أنهت عمليًّا مساره كشاعر وكناقد أدبي. فكتب لتلميذه وصديقه الناقد أنور المعدّاوي من واشنطن عام ١٩٥٠، محدّدًا اتجاهه الجديد: "تنتظر عودتي لآخذ مكاني في ميدان النقد الأدبي؟ أخشى أن أقول لك إنّ هذا لن يكون... إنّني سأخصّص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل، يستغرق أعمار كثيرين"[١٤٨]. وهو برنامج كامل، شمل الإصلاح الاقتصادي والسياسي والثقافي على نحو ما سنرى. انتهت حيرة سيّد قطب وتمرّده، ووقف من جديد على أرض جديدة راسخة، لا تقلّ رسوخًا عن يقينه بنفسه كشاعر.

تحوّلت الرغبة "في الانسياب في الطبيعة" إذن إلى "الانسياب" الفعّال المتمرّد "في المجتمع". ولم يعد المثل الأعلى هو طاغور؛ وإنّما أصبح مطلوبًا من الأدب ألّا يكون "شيئًا بذاته غير (أي منفصلًا عن) ملابسات الحياة الواقعة"[١٤٩]، متّسقًا في ذلك مع منحى تحوّله الروحي الذي بات يرمي إلى إضفاء طابع رومانتيكي على

العالم كلّه، وبالتالي الطموح إلى "**فعل رومانتيكي**" (وهو مصطلح غير متجانس أو غير مريح من وجهة نظر المدرسة الرومانتيكية البحتة). لم تعد كلمة الفنّ والأدب تشبع قطب، ولم يعد قلق الشاعر النقي المرهف يرضيه. أصبح يبحث عن الراحة الداخلية والثبات في تحقيق الذات المباشر العملي، فكان أن حلّت كلمة أخرى، هي الكلمة السياسية، محلّ كلمة الأدب والنقد، واحتوت عالمه كلّه.

لكنّ كلمة السياسة هذه ليست هي ذاتها السياسة كما يفهمها رجل مثل مصطفى النحاس أو النقراشي أو سعد زغلول. فهي في المحلّ الأخير كلمة محمّلة بتاريخ قطب نفسه. فالسياسة هنا فعل تغيير صوفي رومانتيكي، ينطلق من "الروح" والفكرة، لا من المصالح والمؤسّسات والتطوّرات الواقعية؛ كلمة حماسية رافضة، قاطعة في الحبّ والكره، على نحو ما سنرى في الفصل الثالث. وبالنسبة لقطب نفسه، فإنّ هذا الانسياب في المجتمع يقضي على التوتّر الداخلي، والإحساس بالعبث والعدمية والتردّد واللاهدف؛ إذ تنتقل التوتّرات، أو أزمة الذات مع عالمها، إلى الخارج، ويصبح فعل الإيمان السياسي خلاصًا، ونشرًا لتوتّرات الروح الرومانتيكية على امتداد العالم الموضوعي.

في اللّحظة التي بدأ فيها قطب يجني ثمار كفاحه كناقد أدبي، ترك المهمّة بأكملها باحثًا عن عالمٍ آخر يعكس ما اكتسبه من قدرات، وفي الوقت نفسه يعوّضه عن إحباطاته ويمنحه مجالًا أوسع بكثير للعمل. أصبح قطب باحثًا عن خلود سرمدي. وكان على استعداد لأن يعطي حياته بأكملها لفكرة، بشرط أن تمنحه هذا الخلود: "حينما تكون لنا فكرة كبيرة نتوق إلى تحقيقها.. تبدو لنا الحياة شبه خالدة، وتتوارى فكرة الفناء من أحاسيسنا، ويبدو لنا الموت ذاته مرحلة من مراحل النموّ والحياة... عند ذلك تتبدّى لنا الحياة فسيحة عميقة عظيمة، دون أن يُشعرنا هذا بالصغر والضآلة"[١٥٠]. على ذلك لم يكن التمييز الذي أجراه سيّد قطب بين "الفكرة الكبيرة" و"الشعور الكبير" وهو ينفصل عن مدرسة العقّاد؛ سوى مرحلة انتقالية لإعادة اندماجهما في "تحقيق فكرة كبيرة في واقع الحياة"، وهو أفق يتجاوز بذاته نشاط الأدب. لقد اهتمّ الأدباء الرومانتيكيّون كثيرًا بالموت، لكن كخبرة عميقة شديدة الوقع،

شخصية وشعورية. أمّا هنا، فالموت يتضاءل، ومعه الحياة الشخصية كلّها، ليصبح مجرّد "مرحلة" في سياق كلّي.. كوني.. اجتماعي. يصبح الفرد مجرّد ذرّة تسبح في تيار اللانهائية.. تؤكّد ذاتها، ربّما، لكن فقط من خلال هذا التيار. وسوف نرى فيما بعد تأثير نبع الموت هذا، الذي انفتح في نفس سيّد قطب، على تحوّله الإسلامي اللاحق.

كان فعل الإيمان السياسي خلاصًا لقطب من حيرته. لكنّ هذا التحوّل لم يكن مجرّد ظاهرة شخصية، بل كان يواكب لحظة فارقة في التاريخ السياسي المصري، تراجعت فيها قوى الأحزاب البرلمانية بعد معاهدة ١٩٣٦، وظهرت فيها أصوات جديدة ذات ميول دكتاتورية، مثل مصر الفتاة و"الإخوان المسلمون". وصحب ذلك تحرّكات اجتماعية جعلت قضية العدالة الاجتماعية مثارة، كما بدأت قضية الاستقلال في تجاوز منهج التفاوض مع بريطانيا. بروح جديدة اندفعت جموع صاخبة من الجماهير إلى الساحة، بمعتقدات وأفكار غير الليبرالية، وأصبح الأدب مجالًا منزويًا في الحياة العامّة، بل ويسعى على يد بعض المُبدِعين للارتباط بالحركة السياسية الصاعدة.

*

كانت تصفية الحساب الأخيرة مع الفنّ والأدب مواكِبة لانتقال جديد اعتنق فيه قطب أفكار الإسلام السياسي بمنطق أصولي. لم يكن الانتقال الجديد هجرًا، بل كان امتصاصًا. نقل قطب الروح الرومانتيكية إلى تصوّره الإسلامي، ومن هذه الزاوية أخذ يعيد النظر في وضعية الشعر بمجملها. لم يعد الشاعر رائدًا للبشرية، ولا صاحب عالم جديد؛ "لأنّ الشاعر يخلق حُلمًا في حسّه ويقنع به. أمّا الإسلام فيريد تحقيق الحُلم، ويحبّ للناس أن يواجهوا الواقع ولا يهربوا منه إلى الخيال المهوّم"[١٥١].

أثناء رحلته في الولايات المتّحدة (١٩٤٨- ١٩٥١)، عبّر قطب عن رغبته في تحقيق شيء أكبر من مجرّد الكتابة؛ "الرغبة في تحقيق الأحلام والمُثل والمبادئ في واقع الحياة كما هي محقّقة في واقع الشعور"، والبحث عن "الصدق الذي يدفع بالكلمة المكتوبة أو المنطوقة للتحوّل إلى كائن حيّ يدبّ على الأرض، أو يواجه العين

والحسّ في صورة عمل". يظل "الحلم" قوة دافِعة مشتركة بين الشعر الرومانتيكي والإسلام كما تصوَّره قطب هنا. لم تكن المسألة إذن انتقالاً إلى نقيض، بل كانت إحلالاً تندمج فيه خصائص الشعر الرومانتيكي في التصوّر الإسلامي القطبي هذا. لذلك، لم تعد ثمّة حاجة للشعر. وبتضخيم الحُلم إلى إقامة عالم جديد في الواقع، عبر مرحلة تاريخية طويلة بطبيعة الحال، تضاءل التوتّر: "يختفي مع الإيمان شعور كالشعور الذي عشته في فترات الضياع والقلق، قبل أن أحيا في ظلال القرآن، وقبل أن يأخذ اللّه بيدي إلى ظلّه الكريم... فأنا أعرف اليوم – وللّه الحمد والمنّة – أنّه ليس هناك جهد غبين، وأنّ المصير مُرضٍ، وأنّه بين يدي عادل رحيم"... "وهذا كسب ضخم في عالم الشعور وفي عالم التفكير"، "كما أنّه كسب ضخم في عالم الجسد والأعصاب، فوق ما هو كسب ضخم في مجال العمل والنشاط والتأثّر والتأثير "[١٥٢].

تلبّس الحُلم الرومانتيكي بالإسلام السياسي إذن، وتُرِك الشعر جانبًا. أصبحت الحركة السياسية الإسلامية هى أداة "الانسياب في الطبيعة" وهى "التموضع الصوفي للرومانسية"، من خلال تنظيم سياسى، هو "الإخوان المسلمين"، ورسالة، هى إقامة الدولة الإسلامية، وعالم ينتظر إخضاعه بمجمله لهذه الدولة بعد أن سقط في "جاهلية شاملة". وهكذا كانت النقلة ذات جانبين: أسلمة الرومانتيكية الصوفية، وإضفاء الطابع الرومانتيكي الصوفي على الإسلام السياسي. هنا بالضبط تكمن أهمّية وطبيعة تأثير سيّد قطب على الأيديولوجيا الإسلامية كما سنرى في مجمل هذا الكتاب.

أين موقع الأدب في هذه الرؤية؟ لم يعد الأدب في المحلّ الأول إبداعًا، بل أصبح نوعًا من المنتجات التي يجب أن تلعب دورًا أيديولوجيًا لصالح الدعوة الكبرى الجديدة. وقد بدأ قطب في محاولات إخضاع الأدب لرؤيته الرومانتيكية الإسلامية منذ عودته من الولايات المتّحدة، فأخذ يحاكم الأدب المصري بمُجمله من وجهة نظر غير أدبية. أعلن قطب أنّ "الأدب قد مات". أمّا المبررات التي ساقها، فلا علاقة لها بقراءة تطورات محددة في الإنتاج الأدبي، بل بأخلاق الأدباء؛ حيث اتّهمهم بأنّهم أصبحوا ينشرون أعمالاً رديئة لمجرّد النشر، ويسعَون خلف مصالحهم الشخصية، ولا يراعون

مصالح الوطن[١٥٣]. ولم تعد مهمّته كناقد أدبي أن يتناول الأدب القائم بالفعل بالتحليل والنقد، وإنّما الدعاية إلى إنشاء "أدب إسلامي" ينبثق عن "التصوّر الإسلامي للكون والحياة"، مؤكّدًا أنّه تصوّر "جدير بأن ينشئ أدبًا عظيمًا أوسع رقعة وأبعد آمادًا وأرفع آفاقًا"[١٥٤]. أصبحت الأولوية إذن للمحتوى القيمي؛ فالأدب – كسائر الفنون – هو تعبير موحٍ عن "قيم حيّة" تنبثق عن "تصوّر معيّن للحياة"[١٥٥]، على الطريقة الرومانتيكية. هذا المحتوى الإسلامي قيدٌ أخلاقي في المقام الأول. فهو أدب: "لا يحفل كثيرًا بتصوير لحظات الضعف البشري... فضلًا عن أن يُزيّنها"[١٥٦]. وهو قيدٌ نابع من وظيفته الأيديولوجية التي تتمثّل في "تغيير الواقع وتحسينه، والإيحاء الدائم بالحركة الخالِقة المنشئة لصور متجدّدة من الحياة"[١٥٧]. فالمسألة مسألة خيارات أيديولوجية لا تتعلّق باتّجاه أدبي محدّد، أو بنظرية في النقد الأدبي. فضلًا عن ذلك، رصد قطب منظورًا مشابهًا، هو "الأدب أو الفنّ الموجّه بالتفسير المادّي للتاريخ"[١٥٨]. ولم يرفض هذا المنظور لأسباب أدبية؛ لكن لدواعٍ أيديولوجية.

كان تحوّل مهمّة الأدب عند قطب إلى فرع من فروع الدعوة الإسلامية، في سياق عامّ لتحوّل كبير طال النقد الأدبي آنذاك. فقد شهدت المرحلة موجة جديدة متعدّدة الاتجاهات، أطلَق عليها محمد مندور فيما بعد مصطلح مرحلة "المنهج الأيديولوجي" في النقد الأدبي؛ وهو ذلك النمط من النقد الأدبي الذي يبحث عن الدور الاجتماعي – وبالتحديد الأيديولوجي – للأدب، ويثير "قضية الالتزام في الأدب والفنّ"[١٥٩]، أي الالتزام تجاه قضايا اجتماعية أو سياسية ما. وقد ميّز مندور داخل هذا الميل بين تيّار اشتراكي وآخر وجودي. ويعدّ كتاب عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم: "فى الثقافة المصرية"، الصادر عام ١٩٥٥، أحد الأمثلة البارزة لتيار النقد الأيديولوجي الاشتراكي للأدب.

ومع ذلك، ومثل كلّ مدارس المنهج الأيديولوجي، لا بدّ في نهاية المطاف من إعادة اعتبار ما للقيم الجمالية، فاستدرك قطب مؤكّدًا أنّ "الخطب الوعظية" ليست هي سبيل الفنون الإسلامية، وأنّ التعبير الفنّي "لا يخرج عن كونه تعبيرًا عن النفس"[١٦٠]. أمّا كيف يلتقي المنهج الأيديولوجي منطقيًا بهذا النوعَ من الاستدراك؛ فتلك مشكلة لم

يسبق حلّها من قبل، ولا من بَعد.

تتّضح أهمّية هذه النقلة في رؤية قطب بمقارنتها برؤيته القديمة لرسالة النقد الأدبي. فقد كانت: "وضع الأسس، وتشخيص المذاهب، وتصوير أطوارها". بالإضافة إلى (في مجال النقد التطبيقي) تحديد جوهر – أو بتعبيره "مفتاح" – شخصية الأديب الكامنة وراء العمل، التزامًا بالمفهوم الرومانسي عن العمل الأدبي، باعتباره تعبيرًا عن ذات الأديب(١٦١). والهدف من هذا النقد "تقديم صورة موضوعية للعمل الفنّي"(١٦٢). كان قطب يؤكّد أيضًا آنذاك على وجود أثر للبيئة في إنتاج الأديب، إلّا أنّ هذا التأكيد لم يتعدّ رصد هذا الأثر كعامل من عوامل تشكيل شعور – أو لا شعور – الأديب(١٦٣)، الذي هو مناط عمل الناقد.

أمّا من حيث علاقة الأدب بالدين، فقد كانت رؤيته واضحة وحاسمة، حيث رفض صراحة، في سياق معركته مع أنصار الرافعي، دفاعًا عن أستاذه العقّاد، رؤية الرافعيّين التي تؤكّد على شمول الإسلام لكلّ جوانب الحياة، وبالتالي ضرورة وجود معيار ديني أخلاقي، يتبيّن به "الحقّ والصواب في مجال الفنّ"(١٦٤). لكنّ قطب كان يرى ضرورة الفصل بين الدين والفنّ؛ لأنّ الفنون "خاصّة بالترجمة عن النفس الإنسانية وأحاسيسها وآمالها، وليس هذا من اتجاهات الدين إلّا في الدائرة التي تهمّه لإصلاح نفس الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد، على طريقته الخاصّة"(١٦٥).

وفي ذروة انخراطه في قضايا الإصلاح الاجتماعي بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٥، رفض قطب أيضًا إخضاع الفنون لمطالب هذا الإصلاح، ووقائع الصراع "الأرضي"، مؤكّدًا أنّه إذا كان ثمّة وظيفة اجتماعية للفنّ فإنّما تتلخّص في أداء "وظيفته الفنية" – إن جاز التعبير – بالإفصاح عمّا في النفس الإنسانية من أشواق وتطلّعات إلى ما هو أعلى من ضرورات العيش، وأسمى من الواقع وأجمل منه(١٦٦)؛ لأنّها في رؤيته تطلّعات روحية ضرورية لكلّ عمل إصلاحي. بل إنّ الإصلاح الاجتماعي بالنسبة له لم يكن سوى أحد مظاهر تذوّقه الجمالي للكون: "لو أنّي قَصَرت همومي على الإصلاح الاجتماعي وحده، لهبطت حرارة نفسي بعد حين، ونضب مَعين الكتابة ومَعين التوجيه، حين لا تمدّه روافد إنسانية أكبر من المجتمع وأشمل من الجيل"(١٦٧).

(ج) القراءة الرومانتيكية للقرآن

رأينا كيف تضمّنَ تحوّلُ سيّد قطب إلى الفعل السياسي الإسلامي إدماجَ الأدب ضمن الأيديولوجيا الإسلامية. لكنّ هذا التحوّل بدأ – من أحد وجوهه – باتّجاهه إلى إدراج القرآن ضمن نشاطه في النقد الأدبي؛ ففي عام ١٩٣٩، نشر مقالًا طويلًا عن "التصوير الفنّي في القرآن الكريم"، تناول فيه القرآن ككتاب أدبي[١٦٨]، وانتهى فيه إلى تصنيف أسلوب القرآن ضمن المدرسة "الرومانتيكية الخفيفة"؛ بمعنى غير المغرقة في البعد عن المحسوس[١٦٩]. وانقضت سنوات حتّى أصدر كتابه "التصوير الفنّي في القرآن" عام ١٩٤٥، وانتهى فيه إلى أنّ جمال أسلوب القرآن نابع من خاصّية في تعبيره الأدبي، أسماها "التصوير الفنّي"، وجدها منبثّة في كلّ آياته عدا آيات التشريعات. وكان أثر هذه التجربة الأدبية عليه أن شهدت نفسه "مولد القرآن الكريم من جديد"[١٧٠]، قاصدًا بذلك استعادة وتأصيل ما شعر به في طفولته من لذّة مبعثها صور القرآن الحسّية[١٧١]. وقرّر أنّه كتب أجزاء من هذا الكتاب وهو "في شبه نشوة، أو في شبه غيبوبة"[١٧٢].

وقد تحمّس قطب لأسلوب القرآن، ودعا إلى نقل طريقته في "التصوير الحسّي" إلى عالم الأدب، وإحلاله محل أسلوب الشعر العباسي المتأثّر بالفلسفة[١٧٣]. لكنّ الأثر الأساسي للقرآن عليه لا يكمن في الإعجاب بالأسلوب؛ بل في إدراكه الجديد للعقيدة والحسّ الديني، الذي التقى باتجاهه الأدبي الحائر آنذاك، الباحث عن "الانسياب في الطبيعة"، الكاره للعقل؛ لأنّه يقتل الشعور. ففي ثنايا دراسته الأدبية للقرآن، طرح تصورًا مؤدّاه أنّ القرآن يخاطب الوجدان عن طريق التصوير الحسّي، ولا يخاطب العقل عن طريق الحجّة والبرهان[١٧٤]، وهو ما يمكن أن نسمّيه **القراءة الرومانتيكية للقرآن**. وقد تصدّى أيضًا للاتجاه العقلي المتوارث عن فكر الشيخ محمد عبده بخصوص هذه المسألة[١٧٥]، مؤكّدًا أنّ العقيدة تقوم في النفس على أسس من "البداهة" و"البصيرة" و"الضمير الإنساني".. وبصفة خاصّة "المجهول" الذي تفصل روعته بين العقيدة ومجرّد الرأي البارد[١٧٦]. بهذا المعنى، أصبحت العقيدة نفسها تقوم على إيحاء أدبي، أو ذي طابع شبيه بالأدب، وبالتالي أصبح عبور الهُوّة بين الأديب

الناقد والداعية يلوح في الأفق. وبالفعل، راح قطب يؤكّد - بعد سنتين - أنّ طريقته في فهم أسلوب القرآن الكريم هي الأصيلة؛ لأنها كفيلة بردّ "القرآن في إحساسنا جديدًا كما تلقّاه العرب أول مرّة فسحروا به أجمعين". وتتطلّب استعادة هذا **السحر** استنقاذ القرآن من "ركام التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية والأسطورية"[١٧٧].. أي مجمل التراث العقلي العربي الذي بُني فوق القرآن.

لقد وجد قطب في "سحر القرآن" تجسيمًا لهذا السحر الذي كان يبحث عنه منذ بدأ فترة اضطرابه وتحوّله... والذي علّق عليه أعرض الآمال، مؤكّدًا أنّ "أبناء الفناء".. "لن يصلوا إلى شيء إلّا بالوجدان والخيال والأحلام"، تلك الأشعة **السحرية** "التي تكشف الآباد والآفاق وتنير للإنسانية"[١٧٨]. أمّا العقل الإنساني فـ"يسلبنا سعادة الإيمان، ثم لا يعوّضنا إلّا بشقوة الشكوك"[١٧٩]. تطلّع قطب إلى سعادة ذلك الإنسان الأول، الذي لم تؤدّ به التجربة بعد إلى "عدم الانفعال بالحوادث"، و"موت جزء من الحساسية"، و"تجمد منطقة من الشعور"[١٨٠]. وباختصار، كان قطب في فترة تحوّله باحثًا في المقام الأول عن الإيمان.

يتّضح من هذا التشابه بين تعليق سيّد قطب على إحساس هذا الإنسان الأول وبين رغبته في استعادة إحساس العرب الأوّلين بالقرآن، أنّه يتّجه بكلّ قُواه للبحث عن "الحقيقة - السعادة" في **سحر** الأصول القديمة، في فجر الأشياء والعالم، في نقاء فطري أوّليّ. تفيض روحه بحنين ملهوف للمطلق والمجهول والأبدي، استجابة للروح الصوفية التي دفعته منذ عام ١٩٤٣ لأن يناجي إلهه كما يناجيه الصوفي: "أيُّهذا الإله العظيم... إنّني أحبّك. أحبّك لأنّك 'غير المحدود' الوحيد في هذا الوجود. أحبّك لأنّك الأمل الإنساني الوحيد حين يضيق بالحدود!"[١٨١]. لكنّ إلهه هذا كان لا يزال إلهًا مجرّدًا، غير مشخص، أي ليس على وجه التحديد إله دين معيّن من الأديان، هو فكرة أو شعور. فالدين، كان وقتها في تقديره إحدى محاولات الإنسان - مثله مثل النسل والذكر والخيال - لضمان الخلود[١٨٢]. والعالم الآخر ما زال عنده مجرّد فكرة، فجّرتها في الضمير الإنساني الرغباتُ الإنسانية في كلّ من الخلود والعدل. هذه الرغبات لم تكن عنده قدرًا إلهيًا، وإنّما فقط رغبات الإنسانية، وإن كانت تمتاز بأنّها

هي الإنسانية في أعمق أعماقها وأعلى آفاقها"[١٨٣]. فكان على تحوّله إلى الإيمان القلبي بالإسلام أن ينتظر إلى مرحلة أخرى، يمكن فيها إدماج نشاط سيّد قطب بكامله واتجاهات فكره جميعًا في الإسلام؛ بحيث يمكنه أن يحقّق من خلاله حُلمه الصوفي في توحيد شتات نفسه والعالم، في هارمونية كاملة[١٨٤]. كان على تحوّله إلى مفكّر الأصولية الإسلامية أن ينتظر حدوث تحوّل آخر في الاتّجاه العكسي، بالعودة إلى التراث الفقهي الإسلامي ومحاولة إدماجه في رؤيته الرومانتيكية الجديدة.

(د) فشل المُصلِح الاجتماعي والسياسي وتشكّل الثائر الرومانتيكي الإسلامي

حاولت مقدّمات التحوّل السابقة أن توضح أزمة سيّد قطب مع الرومانتيكية في صورتها الفردية، ويشير تموضعها الصوفي (كما أسميته) إلى اتجاه روحاني يسعى إلى أن يشمل العالم ويحتويه. لكنّ هذا كلّه لا يفسر لماذا كانت المحصّلة النهائية تصبّ في تيار الإسلام السياسي.

هنا علينا أن نعود ونلتقط خيطًا آخرَ، يتّصل بعلاقة قطب بالقضايا الاجتماعية والسياسية. خرج قطب من حزب الوفد كما أسلفنا منذ منتصف الثلاثينيات. ويبدو أنّه بدأ منذ أواخر الثلاثينيات يهتم بالقضايا الاجتماعية. فالرغبة الجارفة في الانسياب في الطبيعة كانت مصحوبة باهتمام متزايد بكيانٍ مستجَدّ في الثقافة العامّة وقتها، يُسمّى "المجتمع"، ومناقشات تزداد تشعبًا لقضية سُمّيت "الإصلاح الاجتماعي"، تدور حول فكرة تحديث مصر ولحاقها بالعالم المتقدّم بعد حصولها على استقلال شبه كامل وفقًا لمعاهدة ١٩٣٦. هذا الاهتمام لا يمكن فهمه بمعزل عن نشاط المثقّفين المصريين الكبير في هذا المجال بعد المعاهدة، حيث شعر كثيرون منهم بأنّ الظروف أصبحت مهيّأة لبناء الدولة المصرية المستقلّة؛ فبدأ الفكر الاشتراكي يظهر علنًا على الساحة، وطُرِح عدد من البرامج الليبرالية المحافظة للإصلاح الاجتماعي.

تجسّد هذا الاهتمام بشكل رسمي بإنشاء وزارة الشئون الاجتماعية عام ١٩٣٩. كان من أول أعمال الوزارة إصدار مجلّة شهرية فكرية تُعنى بمسائل الإصلاح

الاجتماعي، صدر أول عدد منها في يناير ١٩٤٠. وسرعان ما أصبح قطب من كتابها، ثم صار في عهد تولّي عبد الحميد عبد الحقّ هذه الوزارة ما يشبه المتحدّث غير الرسمي باسم الوزارة في المجلّة.

بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٥، تصدّى قطب من خلال أكثر من مئة مقال في هذه المجلّة، لمشكلات مختلفة رآها في المجتمع المصري من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتعليم، في إطار العمل على إنهاض الروح الوطنية، بمشروع يرمى إلى رفع البلاد إلى مصافّ الدول المتقدّمة. وحاول في عهد الوزير المذكور توجيه الوزارة إلى تبنّي برنامج عامّ وشامل للإصلاح الاجتماعي، يهتمّ في المقام الأول بتحقيق "تنمية بشرية" – بالمفاهيم المعاصرة – للطبقات الفقيرة، باعتبارها عماد حياة البلاد، وتقليص الفوارق المادّية والثقافية بين مختلف فئات المجتمع، وإنهاض الروح الوطنية، فضلًا عن دعم "الأخلاق الحميدة"، بالمعنى التقليدي[١٨٥].

وربّما يمكن إرجاع اهتمام قطب بقضايا الإصلاح الاجتماعي إلى زمن احتكاكه في طفولته بالفقر المدقع، متجسّدًا في عمّال التراحيل الذين كانوا يفدون على قريته للعمل بها في المواسم[١٨٦]؛ إذ ترك ذلك الاحتكاك في نفسه أثرًا عميقًا من الشعور بالخجل ممّا يتمتّع به من ظروف مواتية بالمقارنة بأحوالهم. وفيما بعد، صاغ هذا الشعور ووصف هذا التفاوت بأنّه يجعل منه "سارقًا لهؤلاء الغُرب" (عمّال التراحيل)، "وأمثالهم من الملايين"، حتّى إنّه "لو كان هناك قانون عادل لساقه إلى السجن"[١٨٧].

كما يمكن تبيّن بعض إرهاصات هذا الاهتمام في كتاباته خلال الثلاثينيات، حين كان يوجه سهام النقد بين حين وآخر إلى الأحوال الاجتماعية، الأخلاقية بصفة خاصّة. وكان بمقدوره – وهو الذي رفض إخضاع الفنّ للدين أو مطالب المجتمع أو الأيديولوجيات – أن يكتب عام ١٩٣٤: "أنا رجل أبحث عن الأخلاق قبل كلّ شيء.. وما أتردّد لحظة في أن أضحّي بنهضة الفنون إذا تعارضت مع كيان المجتمع"[١٨٨].

سوف يحلّل الفصل الثاني بالتفصيل رؤية قطب الإصلاحية. لكن يعنينا هنا الإشارة إلى أنّه وضع فكره الإصلاحي في خدمة الدولة، التي اعتبرها وحدها القادرة

على تحقيق الإصلاح بإعادة تنظيم كاملة وشاملة للمجتمع، على أسس عقلانية مجرّدة. فكما كان الشاعر "إنسانًا ممتازًا"، كانت الدولة عنده "جهازًا اجتماعيًّا ممتازًا" – إن جاز التعبير – يحلّق فوق أطماع مختلف الطبقات الاجتماعية، ليعبّر عن "الصالح العامّ"، أو المصلحة الكلّية للمجتمع في صراعه من أجل النهضة، التي اعتبرها قطب مرادفة لارتفاع مستوى الجماهير الفقيرة الصحّي والاقتصادي والثقافي، على نمط مشابه للمجتمعات الأوربّية المتقدّمة. بعبارة أخرى، كان مشروعه يحتفظ بجذور قوية للرومانتيكية، أي فكرة الذات الممتازة التي تستخرج من جوفها مشروعًا للإصلاح لا هدف له سوى الخير، وكانت بنخبويتها ورومانتيكيتها معًا فكرة وطنيّة وسلطويّة بامتياز، تتولّى فيها النخبة، ممثلة فيه شخصيا وفي أمثاله من المصلحين، توجيه الدولة لتفرض على الجمهور الإصلاح والتقويم المناسبَين.

لكنّ تجربته العملية أفضت به في النهاية إلى إدراك عمق ارتباط الدولة القائمة بمصالح الطبقات السائدة، وعجزها عن إجراء أي إصلاح جذري – ولو بشكل تدريجي – بسبب هذه المصالح بالذات(١٨٩). دخل الفعل الإصلاحي لقطب في أزمة إذن، فتحوّل من مشارك في سلطة يأمل في دفعها إلى الإصلاح إلى ناقد ناقم. وكان أن انفجرت الحركة الجماهيرية مرّة أخرى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، لتحتلّ موقعًا متزايد الأهمية على الساحة السياسية، مطالبة بالعدالة الاجتماعية إلى جانب التحرّر الوطني، ليدخل نظام دستور ١٩٢٣ في أزمة عميقة، كانت أزمة احتضار، فوجد قطب الفرصة لينضمّ إلى الركب الثائر بروحه المفعمة بالسخط على النظام، ويلعب دورًا ضمن جهود المثقّفين الساخطين وقتها في إسقاطه.

كان قطبٌ قد انضمّ منذ العشرينيات إلى حزب الوفد، وخرج منه مع العقّاد عام ١٩٣٥(١٩٠). ثم انضمّ في وقت ما إلى الحزب السعدي، وتعرّض بسبب ذلك للاضطهاد الذي كاد يصل إلى رفته من الوظيفة حوالي عام ١٩٤٣، لولا أن أنقذه طه حسين(١٩١). لكن مع شعوره بالمرارة تجاه تجاهل أفكاره الإصلاحية بنهاية عام ١٩٤٥، أعلن كفره بالأحزاب جميعًا، والتوجّه إلى "مصر الخالدة وهي أخلد وأسمى"(١٩٢)، لينغمس في الكتابة السياسية مستقلًّا عن جميع الأحزاب السياسية،

مؤمنًا بقوّة الكلمة، التي يكمن سرّها في "قوّة الإيمان بمدلول الكلمات، وما وراء المدلولات"، وفي "ذلك التصميم الحاسم على تحويل الكلمة المكتوبة إلى حركة حيّة"، إلى حدّ الاستشهاد في سبيلها[١٩٣]، ناقلًا ثقل نزعته الاستشهادية الرومانتيكية إلى المجال السياسي، في مواجهة أحزاب النظام التي كانت تفقد شعبيّتها بمعدلات كبيرة.

اندفع قلم قطب مهاجمًا الاستعمار، والتفاوض معه، والولايات المتّحدة التي بدأت تعمل على مدّ نفوذها داخل مصر، داعيًا الكتّاب الشرفاء إلى إنشاء "مدارس للسخط" على الساسة والصحفيين، والأرستقراطية، ودعاة الانحلال الخلقي، ممّن لا مبادئ لهم، الذين يستحلّون خداع الشعب خدمةً لمصالحهم ومصالح الاستعمار[١٩٤].

وبالتوازي مع الصوفية الرومانتيكية، أخذ هذا المُصلِح المستقلّ، الذى فقد ثقته بالنظام وبالأحزاب، يبلور **رومانتيكية سياسية**.. ثائرة، ترمي إلى ما لا يقلّ عن هدم عالم مزيف بكامله، والثورة الشاملة على مجمل الوضع الداخلي والدولي. في البداية صاغ قطب هذه النزعة الثائرة في هيئة روح مقدّسة غير ملموسة، هي روح الشرق، أخذ ينطق بلسانها ويعمل على استنهاضها، لتشاركه السخط الشامل: "الحقد! **الحقد المقدّس** أيّها الشرق المنكوب هو وحده المنقذ"[١٩٥]. وحدها "**روح الشرق**"، ستنقذنا وستنقذ العالم، شريطة أن نؤمن بها ونكرس أنفسنا لها: "يجب أن نفرق دائمًا بين الضعف والتخلف الموقوتين، وبين روح الشرق الأصيلة وتعاليمه الصحيحة، ولا تأخذنا الفتنة بالحضارة الماديّة إلى حدّ الزراية على الأهداف الروحية الخالصة"[١٩٦]. طريقنا أن "نؤمن بأنفسنا؛ أي أن نؤمن باتجاهاتنا الروحية الخالصة"، وبما في الشرق من طاقة روحية مذخورة، تستطيع... أن تردّ العالم إلى يقين بعظمة النفس الإنسانية في ذاتها، لا بما استطاعت أن تبدعه في المادّة وحدها"[١٩٧]. علينا أن "نبشّر بهذه **الحضارة الروحية**"[١٩٨] في مواجهة الحضارة الأوربّية التي أوردت الإنسان موارد التهلكة؛ حيث "تختنق الروح ويخفت الضمير وتنطلق الغرائز"[١٩٩]، وحيث الحرّية هي "حرّية الجسد، حرّية العبد والحيوان، لا حرّية الإنسان الراشد"[٢٠٠]. في مقابل هذه الرؤية لحرّية الغرب بوصفها "حيوانية"، يجد سيّد قطب "الحرية الإنسانية" في "قيود الشرق وحميته وتقاليده"[٢٠١]. ووفقًا للمنحى الذاتي المميّز للرومانسية، راح قطب يقيم

الأسوار العالية بين ذاتين لا تتداخلان: عبقرية الشرق التي هي "عبقرية حسّ حيّ أو روح رفّاف" وعبقرية الغرب الذهنية التجريدية[٢٠٢]. "فالروح" و"الجسد" أو "الروح" و"المادّة"، هما الخندقان اللذان يحفرهما لتحديد هُويّة المعركة، أو بالأدقّ لتحويلها إلى معركة هويّات رومانتيكية مجرّدة.

أقام قطب إذن "شرقا" مصمتًا موحّدًا بلا تمييزات داخلية بين قوى وطبقات وتيارات، مقابل "غرب" له نفس السمة. ووضع الخير كاملًا مطلقًا في "الشرق"، في مقابل الشرّ المطلق الذي يتمثّل في الغرب، مستعينًا بمفاهيم مجرّدة، تتلخّص في "المادّة" مقابل "الروح". وهى نفس الثنائية التي لجأ إليها من قبل توفيق الحكيم في "عصفور من الشرق". ومثله مثل الحكيم لم يجد حاجة، لا لإثبات أنّ هذه الفوارق موجودة بهذه الطريقة وبهذا الحسم، ولا إثبات كفايتها كأساس ينبني عليه الصراع؛ فقد كانت هذه بداهات تقوم عليها تصوّراته الأيديولوجية الجديدة بعد أن أصبح "خليعًا" (مخلوعًا) من المجتمع السياسى بإرادته. ويزداد الاستقطاب عمقًا عبر اختزالٍ آخر، يختزل هذا الغرب المجرّد نفسه في الاستعمار، ليتحول التمايز المطلق إلى مواجهة مصيرية مطلقة بين الخير والشر الذي يتسلط عليه.

ربّما يجدر بالذكر هنا أنّ هذه التقسيمات القطعية بين الشرق والغرب مقتبسة من تاريخ الاستشراق الطويل، بل والنزعة الاستعمارية نفسها، التي ترى، كما جاء على لسان شاعرها روديارد كبلنج أنّ "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا". وإن كان كبلنج يرى – بالطبع – أنّ الغرب هو مستودع ومنبع الفضائل جميعًا، لا الشرق: " لن تستطيع أبدًا أن تسبر أعماق العقل الشرقي/ وحتّى لو استطعت، فالأمر لا يستحقّ العناء". سواء من ناحية كبلنج أو قطب ومن ماثلهما، نحن أمام تجاهل مطلق للتداخل التاريخي والواقعي الهائل بين ما يسمّى الشرق والغرب، يؤدي إلى اعتبارهما كائنَين مختلفَين نوعيًا يستحيل أن يتحقّق بين "تجسّداتهما"، أي الأفراد الشرقيين والغربيين اتصال إنساني. بهذا المنطق اعتبر قطب أنّ المستشرقين عاجزون – بسبب طبيعة ذهنهم بالذات – عن فهم "الروح الإسلامية العلوية"، و"الدوافع النفسية العميقة في حياة الشرقيين"[٢٠٣]. باختصار، كانت أصولية سيّد قطب الشرقية اقتباسًا

– بشكل أو بآخر– لذات الروح الاستعمارية التي يحاربها، وبنفس المفاهيم: ثمّة "روح" صحيحة واحدة خيرة يجب أن تسيطر على العالم. والخلاصة أنّ الروح الرومانتيكية والنزعة الصوفية قد امتزجتا بشعارات الكفاح السياسي في روح شوفينية مميّزة.

ومثل كلّ أيديولوجيات الهُوية (شرقية، مصرية، عربية، إسلامية، أي توفيق بينها أو بين بعضها)، المعركة الحقيقية لا تكون في الخارج، بل تطهير الداخل. فلمّا كان "الحقد المقدّس" والاعتزاز "بالروحية الخالصة"، هما الشرط الضروري للكفاح الناجح، يكون العدوّ الأخطر هو المروّجون للثقافة الغربية، لأنّهم يهدّدون بتشويه الذات الشرقية الافتراضية النقية. لذلك، هاجم قطب توفيق الحكيم لتشيّعه لفرنسا[٢٠٤]، وحسين فوزي لإشادته بالحضارة في فرنسا وإنجلترا[٢٠٥]، صابًّا اللعنة على الحضارة الغربية عمومًا، وفرنسا بصفة خاصّة. وقد كتب أثناء بعثته في الولايات المتّحدة خطابًا لتوفيق الحكيم، يدعوه إلى استلهام التراث الفرعوني والإسلامي في أدبه، مؤكّدًا أنّه لن يكون لنا أدب خالد إلّا "يوم نؤمن بأنفسنا... يوم نستلهم طبيعتنا الأصيلة"[٢٠٦]. أمّا إذا اقترن هذا الإعجاب بالغرب بالهجوم على تخلّف الشرق، فإنّ صاحب هذه المقولة يصبح في نظره بغير شكٍّ عميلًا للاستعمار[٢٠٧]. ومن فوائد هذا المنظور أيضًا أنّه يفسح مكانًا للهجوم على الأرستقراطية المحلّية، ووصمها بالانحلال والعمالة – بدورها – للاستعمار[٢٠٨].

كان قطب يبحث عن راية يضمّنها جميع أفكاره الرومانتيكية حول هُويّة الشرق، وروح التقاليد المحافظة، ورفض الاستعمار على أساس مبدأ الهُويّة، وسعيه لمشروع شامل للنهضة، وتقديسه لقوّة المشاعر وسيلة لكلّ الأهداف وغاية. أثناء ذلك البحث توصل منذ بداية عام ١٩٤٧ إلى رؤية مفادها ضرورة بعث **الروح الإسلامية** مرّة أخرى. غيَّر قطب شعار الهُويّة المطلوبة، إذن، من الشرقية للإسلامية، لتصبح الأخيرة هي الاسم الجديد لهذا التوجّه. وفي الوقت نفسه تعمّقت النزعة الهُويّاتية، فأصبح طموحه لا يقلّ عن إعادة تشكيل وجدان وفكر المثقّفين، والمتعلّمين عمومًا، فوضع برنامجًا كاملًا لتطهير التعليم والثقافة من كلّ ما هو غربي، عدا العلوم

البحتة، بل وسعى لتوظيف الأدب في هذا السياق، كما رأينا.

وفي سرعة لافتة أعاد قراءة تاريخ البلاد وفقًا للمنظور الجديد. فالمطلوب هو بعث هذه "الروح الإسلامية" بعد أن خفتت شعلة النهضة التي أشعلها جمال الدين الأفغاني (فى إغفال دالّ وواضح للروح الإصلاحية لمحمّد عبده)، التي كانت في نظره مبعث كلّ تقدّم شهدته مصر منذ ذلك الحين، وإحدى اندفاعات روح الإسلام الحقّة، التي توهّجت للمرّة الأولى منذ أربعة عشر قرنًا، ذلك التوهّج الذي أصبح في نظره "أعلى مدّ بلغته البشرية في تاريخها كلّه"[٢٠٩]. هكذا دخل الإسلام – كشعار – وعي سيّد قطب كعنوان لكلّ ما سبق له التوصّل إليه، فأصبح هو – لا الشرق – مصدر النهضة المقبلة، وأساس الثقافة السائدة المرتقبة، محمّلًا في الوقت ذاته بكلّ سخطه على النظام، وبكلّ اشتياقاته الروحية الصوفية، وبنزعته المحافظة.

بحلول عام ١٩٤٨، كان قطب قد استطاع أن يمدّ نزوعه الإسلامي المستجد ليصبغ به أفكاره عن العدالة الاجتماعية – بإعادة اشتقاقها من النصوص وقواعد الفقه – تحت تأثير كتابات محمّد الغزالي المبكّرة. ليضاف إلى رصيد التحوّل الإسلامى المصطبغ بالرومانتيكية مشروع للإصلاح الاجتماعي معادٍ للنظام القائم، ويرمي – على المدى البعيد – إلى تأسيس سلطة سياسية ذات توجّه إسلامي تنفذ هذا البرنامج. وفى الوقت نفسه أخذ قطب يكرّس جهوده للدعاية السياسية لأفكاره الإسلامية المناهضة للنظام، وللتنظير لبناء هذا المجتمع المقبل، في كتبه المتتالية، بدءًا من "العدالة الاجتماعية في الإسلام". واكتمل هذا الميل من حيث الصياغة السياسية برفع شعار "الكتلة الإسلامية" عام ١٩٥١، التي افترض أنها ستضمّ في المستقبل كافة الشعوب الإسلامية، بعد أن ظلّت قضية الجامعة السياسية متأرجحة عنده بين المصرية والعربية والإسلامية[٢١٠].

(هـ) المحصّلة: العقيدة الإسلامية الرومانتيكية الثورية

تتبّعنا في الأقسام السابقة من (٢) الخيوط المختلفة لتطوّر سيّد قطب وهو يتمرّد على العقّاد، وعلى الأدب والفنّ عامّة، ويعيد صياغتهما، وعلى الأحزاب القديمة

ومشاريعه في الإصلاح الاجتماعي من داخل النظام القائم، وأخيرًا ربطه بين أيديولوجيته النقدية الرومانتيكية بعد انقلابها وبين الإسلام. وقد رأينا كيف أصبح الإسلام خَلاصًا ومعيار هُويّةٍ، تَحلّ محلّ هُويّة "الشرق المنكوب". ولم يعد ينقص سوى النقلة الأخيرة.. أن يتحوّل هذا كلّه إلى عقيدة.. أن يتمّ تجميع كلّ الخيوط في وحدة واحدة قائمة على الإيمان المطلق لتنتفيَ الحيرة والشكوك.. وتصبح "قيود الشرق" أو "الإسلام" هي نفسها، لا نقول الحرّية، لكن الهدف الواضح والإطار الجامع.

هنا وصل سيّد قطب شخصيًا إلى سلامه الداخلي، وتخلّص من شكّ العقل الذي كان يعذّبه، بحيث استطاع عام ١٩٥٢ أن يعلن صراحةً أنّه "ظلّ ملحدًا مدّة أحد عشر عامًا"[٢١١]، وأن يؤكّد لأبي الحسن الندوي عام ١٩٥١ أنه "مرّ بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية إلى أقصى حدوده"[٢١٢]. ويبدو لي أنّ العبارة الثانية أكثر دقّة.. وأن مسألة الإلحاد هذه كانت ارتيابًا عميقًا، وليست نفيًا نهائيًا لفكرة وجود اللّه؛ الأمر الذي تؤكّده شهادة معاصرة أخرى[٢١٣]. وهو ما يتّفق أيضًا مع الحيرة التي عبّر عنها في شعره إزاء مغزى الحياة؛ لأنّها لا تتّفق في روحها مع إلحاد مطلق، حتّى ولو كانت تتجاوز المسار والإجابات الجاهزة التي تقدّمها أيّة عقيدة دينية بعينها بخصوص هذه الأمور.

يصعب تحديد الوقت الذي توصّل فيه قطب إلى الإيمان القلبي بالإسلام. من المؤكّد أنه ليس زمن "التصوير الفنّي"، سواء في مقال عام ١٩٣٩ أو كتاب عام ١٩٤٥، لكنّه على الأرجح يقع في لحظة ما من عام ١٩٥١. فقبل ذلك التاريخ، كان اتّجاه سيّد قطب نحو القرآن "نفعيًا"، إن جاز التعبير. فاتّجاهه عام ١٩٤٧ إلى تبنّي الثقافة الإسلامية، كان اتجاهًا قوميًا في أساسه[٢١٤]، واتّجاهه إلى دمج العدالة الاجتماعية بالإسلام كان منطلقًا من رؤيته للدين كأمر ضروري "لقيادة القطعان البشرية"، وقمع "الوحش" داخل الإنسان. فضلًا عن أنّ الإسلام كان – في نظره – نظامًا صالحًا "لحياة بشرية راقية"[٢١٥]. أمّا في أثناء رحلته إلى الولايات المتّحدة الأمريكية، فقد اندمج هذا كلّه بنزعته الصوفية؛

فسمِع بنفسه – وفقًا لقوله – الموسيقى العلوية الشاملة، التوافق الهارموني العامّ للكون، واستدعي "لحظة الإشراق في نفس بوذا"، شاعرًا بالرهبة من محاولة استدعائها في "روح محمّد وهو في غار حراء".. كانت لحظة شعر أنها تُغْني "عن كلّ موسيقى البشر وكلّ فنون البشر"[٢١٦]. ما زال بوذا شريكًا.. لكنّ الهدف صار واضحًا: الإيمان.

وعلى لسان قطب نفسه، فقد "وُلد" عام ١٩٥١[٢١٧]، وقد قيل في تفسير ذلك إنّه عام انضمامه إلى الإخوان، وهو غير صحيح (فقد انضمّ لهم في ١٩٥٣). ويبدو لي أنّ هذه العبارة تشير إلى إيمانه القلبي الخالص بالإسلام والقرآن، بعد رحلة طويلة اقترب فيها من القرآن باعتباره نصًّا أدبيًّا، ثم تبنّي الإسلام بشكل نفعي باعتباره عقيدة صالحة لبلورة الروح القومية وقيادة كفاح اجتماعي وسياسي ضدّ الاستعمار والأرستقراطية المحلّية. هنا لم يعد ثمّة تشابه أيًّا كان بين روح محمّد وروح بوذا، وإنّما إيمان مطلق، أصولية مؤدّاها قرار بالبحث عن الحقيقة المطلقة والنهائية بين دَفَّتَي القرآن، وطاعتها أيًّا كانت.

*

على هذا النحو كانت فترة تحوّلات قطب طويلة، منها خمس سنوات تغيّرت فيها عناصر في رؤيته الأدبية والاجتماعية والسياسية والروحية، وعامان أو ثلاثة أعوام إضافية؛ لتعميق هذه التحوّلات وربطها بعضها ببعض وصولًا إلى الاستقرار على فهم يجمع كلّ هذه المكوّنات الفكرية في النواحي السياسية، والاجتماعية، والجمالية، والفلسفية داخل تصوّر معيّن للإسلام، كاسم عام وكمحور، ليتشكّل فهمّ شامل وجامع للإسلام، مشبّع بالروح الرومانتيكية الأدبية والصوفية والقومية. وفيما بعد، فسر قطب هذا الترابط الذي أسماه "عودته إلى الإسلام" بالإعجاز الذي طالعه في كلّ مجال درسه من خلال القرآن[٢١٨]. لكن مطالعة هذا الإعجاز على هذا النحو والخروج بهذه النتيجة لم يكن ابن الإعجاز في حدّ ذاته، وإنّما كان ابن قراءة شكّلتها هذه الرحلة الطويلة الثرية وتحوّلاتها.

انتهى إذن زمن التعثّر والتردّد، الذي وسم خطوات قطب في مجال الشعر

والنقد. انتهى ذلك الشاعر الذي يصدر ديوانًا وحيدًا، ويعلن عن أربعة دواوين لا تصدر[٢١٩]، والناقد الذي يتوقّف عن إصدار كتب في النقد الأدبي بين عامي ١٩٢٣ و١٩٤٤. وحتّى حين تتفتّح شهيّته لكتابة الكتب بعد نجاح كتابه "التصوير الفنّي في القرآن"، ويعلن عن اعتزامه إصدار ثمانية عشر كتابًا في مجال النقد الأدبي (بما فيها الدراسة الأدبية للقرآن) والشعر والقصص[٢٢٠]، لا يصدر منها سوى روايته "أشواك"، وكتاب "مشاهد القيامة في القرآن". ومع ذلك، نشر قطب بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨، ثمانية كتبٍ أدبية مختلفة الموضوعات[٢٢١]، اختتمها بكتابه في منهج النقد الأدبي الذي لم يسبق الإعلان عنه: "النقد الأدبي: أصوله ومناهجه"، كما لو كان يستكمل تاريخًا آن له أن ينتهيَ، وتُطوى صفحته إلى الأبد.

وهكذا قُدِّر لسيّد قطب ألّا ينجح في اقتحام ميدان النقد الأدبي اقتحامًا قويًّا، إلّا في الوقت الذي كان يمرّ فيه بتحوّلات داخلية عميقة، جعلت مجال الأدب بمجمله يتحوّل إلى نقطة فرعية خاضعة لمتطلبات جدول أعمال واسع الأبعاد، فتخلّى عن مجده ببساطة.. بل وعن طموحه لاستكمال دراسة الجوانب الأدبية في القرآن، مهاجرًا إلى ساحة الإسلام السياسي. فهو كما قال عن نفسه:

أنتَ ترنو إلى المُحال عاشقًا بُعده السحيق
فإذا شارف المنال خلته من لقَي الطريق[٢٢٢]

(٣) الرحلة الأمريكية

نأتي إلى هذا الحدث الاستثنائي في حياة سيّد قطب؛ بَعثتِه إلى الولايات المتّحدة الأمريكية بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠، للتخصّص في "التربية وأصول وضع المناهج"[٢٢٣]. لقد أثار هذا الحدث كلامًا كثيرًا، وكان من هوايات الباحثين الأوربّيين والأمريكيين (لبحثهم عن نظرية بدلًا من التعمّق في قراءة

المصادر) التأكيد على أن تحوّل قطب للإسلام السياسي ابن "صدمة حضارية" أصيب بها في الولايات المتّحدة. لكنّي بعد تتبّع ما استطعتُ أن أرصده من جوانب تحوّلات قطب العميقة، تبدو لي هذه الفكرة مجرّد فكرة لطيفة لا أساس لها من الواقع، فضلا عن سطحية التصورات الضمنية فيها، سواء عن طبيعة التحوّلات الفكرية التي تنتاب المثقّفين، أو عن عمق العلاقات بين "الغرب" و"الشرق". فبالتأكيد لم يكن معظم ما رآه قطب في الولايات المتّحدة جديدًا تمامًا بعد ما قطعته البلاد من شوط في التحديث، خاصّة في القاهرة التي كان قطب يسكن فيها، وخاصّة بالنسبة لتلميذ للعقّاد كان يعرف أصلًا الكثير عمّا يسمّى "الغرب" قبل أن يراه.

يرجع سفر قطب إلى الولايات المتّحدة إلى نشاطه الهائل كواحد من أكثر الأقلام حدة في الهجوم على الاستعمار والولايات المتّحدة والنظام الحزبي القائم والفساد العامّ، ومزج ذلك كلّه بالإسلام، وبلهجة وصلت خطورتها في مجلّة "الفكر الجديد" (التي رأس تحريرها عبر ١٢ عددًا أسبوعيًا) إلى المطالبة باقتطاعات جوهرية من أرباح وأملاك الطبقة السائدة من كبار الملّاك ورجال الأعمال[٢٢٤].

رغم أنّ الأوراق الرسمية للبعثة غير موجودة في ملف خدمة سيّد قطب بوزارة المعارف، فإنّ الإشارات الموجودة في أوراق أخرى كفيلة باستجلاء بعض الجوانب التي بولغ فيها كثيرًا. لقد أُخذ على البعثة أنّها جاءت فجأة وشخصية، فلم يعلَن عنها ليتقدّم لها من يرى نفسه كفئًا، وأن قطب تجاوز السنّ التي تشترط إدارة البعثات توافرها بكثير[٢٢٥]. والأغرب من ذلك أنّه قيل إنّ البعثة كانت مفتوحة، غير مقيّدة بزمن أو برنامج[٢٢٦]. وكيف يتأتّى ذلك؟ وكيف يمكن إدراج الاعتماد المالي للبعثة رسميًا دون هذا التحديد؟ خصوصًا أنّ الأوراق تؤكّد أنّ قطب قد تعهد رسميًا بالعمل سبع سنوات بالوزارة بعد عودته من البعثة[٢٢٧]، فمن باب أولى أن يكون لمدّة البعثة حدّ أقصى على الأقلّ. أمّا بالنسبة للبرنامج؛ فمن الواضح أنّ الجانب الأمريكي كانت له خطّة تدريبية واضحة في هذا الصدد. ففي البداية، أُخذ قطب إلى "المركز الدولي لتعليم اللغات" بنيويورك، لتحسين لغته الإنجليزية[٢٢٨]، ويصبح بإمكانه الاستفادة من البعثة، ثم تنقل بين معاهد المعلّمين في كلّ من واشنطن ودنفر وجريلي[٢٢٩]، ثم انتقل

إلى زيارة مدارس وإدارات التعليم في ولايات مختلفة[230]. ولا أدلّ على فعالية ذلك البرنامج من أنّ قطب – الذي اتّخذ موقفًا سلبيًّا رافضًا على طول الخطّ من كافّة مظاهر الحياة الأمريكية – اعترف في خطاب شخصي بأنّه قد وجد "أشياء كثيرة يمكن الانتفاع بها" في بعثته، رغم تحفّظه في قوله: "إنّها ليست كلّها جديدة علينا"[231]. ومن الواضح أيضًا أنّه أتمّ المهمّة الرسمية المطلوبة منه في بعثته، فقد عاد منها ليحتلّ موقعه كمراقب مساعد في مكتب الوزير، ولم يحوّل للتحقيق أو يُتخذ ضدّه أي إجراء، أو يوجّه له أي اتّهام بعدم استكمال مهمّته الرسمية؛ التي تظلّ في نهاية الأمر مهمّة رسمية أيًّا كانت الدوافع وراء إسنادها إليه[232].

ومع ذلك، لا شك أنّ هناك شبكة من العوامل أدّت إلى اختيار قطب بالذات للقيام بهذه البعثة. وقد أشار هو ذاته إلى أنّ إسماعيل القبّاني (المستشار الفنّي للوزارة آنذاك، ووزير المعارف في حكومة محمّد نجيب الأولى فيما بعد) قد دبّر له هذه البعثة: "حماية لي من الاندفاع الذي كنت سائرًا فيه"، مشيرًا بذلك إلى مجلّة "الفكر الجديد"، التي جلبت عليه "تهمة الحضّ على كراهية السلطات، والدعوة إلى المبادئ الهدّامة"، وجعلت جهات ما تطالب وزارة المعارف بإنزال العقاب به[233]. وقد لاحظتُ أنّه في الفترة من إبريل ١٩٤٨ إلى أغسطس من نفس العام، توقّفت كتابات قطب عمليًّا في الصحف، بما فيها الرسالة التي ترجع كتاباته فيها إلى عام ١٩٣٤. وهو أمر نَسَبَه أحد الباحثين إلى ضغوط عديدة بُذلت ضدّه[234]. وقد ذَكَر شفيق غربال (المؤرّخ) أمام طلبته عام ١٩٥٢، أنه شارك مع إسماعيل القبّاني في توفير هذه البعثة له؛ بهدف أن "يتّصل بالحضارة الغربية، وتقع عينه على ما في العالم الجديد، فيعمُق فكره وتتّسع نظرته"[235]، أي أن يتعلّم احترام الغرب وثقافته، ويتراجع عن عدائه الجذري. كما أشار محمّد قطب إلى دور للنقراشي (رئيس الوزراء آنذاك) في إيجاد هذه البعثة؛ نظرًا لصلة قديمة بينه وبين قطب، ترجع إلى عهد عضويّتهما في حزب الوفد (وربّما الأدقّ الحزب السعدي)[236].

طبيعي أن تكون الدوائر الحاكمة قد استشعرت الخطر من هذا المزج الذي قام به قطب في مجلّة "الفكر الجديد" بين الإسلام ونزعة راديكالية معادية للنظام

الاجتماعي، تشبه "المبادئ الهدّامة" (أي الاشتراكية) ولو بعض الشبه. غير أنّه إذا لم تكن توجد وسيلة قانونية فعّالة لتوقيع عقاب صارم على قطب – كما يرى بعضهم(٢٣٧)– أو حتّى إذا كانت الأطراف المتضرّرة غير راغبة في تحويله إلى بطل أو شهيد، أو ببساطة تجنّبت احتجاجات المثقّفين؛ فمن الواضح أن الضغوط قد نجحت عمليًا في منعه من الكتابة بالصحف جميعًا؛ حيث لم ينشر له أي مقال بين إبريل ونوفمبر (تاريخ سفره) ١٩٤٨، كما توقّفت مجلّة "الفكر الجديد" بسبب إفلاسها بمنع الإعلانات عنها(٢٣٨).

يتبقى الدور الأمريكي، وهو دور لم تتوفّر لي وثائق بصدده. وممّا يرجّح وجود هذا الدور اهتمام الولايات المتّحدة بالمنطقة كلّها في ذلك الوقت، وأنّ سيّد قطب كان مناسبًا من بعض النواحي لمحاولة اجتذابه؛ فهو إصلاحي ومعادٍ للشيوعية، في الوقت ذاته الذي كانت فيه الولايات المتّحدة تتبنى بصدد مناطق نفوذها القائمة والمتوقّعة برامج إصلاح اجتماعي، تتضمّن الإصلاح الزراعي الجذري الذي فرضته بالفعل في كلّ من كوريا واليابان حين احتلتهما. وهو مستقلّ عن جميع أطراف اللعبة السياسية، بما في ذلك الإخوان المسلمون، الذين كان يحتقرهم ولا يعلّق عليهم أملًا(٢٣٩)، إلى حدّ أنّه رفض صراحة نشر مقال لحسن البنّا في مجلّة "الفكر الجديد" يمتدحها فيه(٢٤٠). ويعزّز من افتراض وجود هذا الدور الأمريكي؛ ما ذكره قطب شفويًا لعدد من رفاقه في السجن، وفي تنظيم الإخوان المسلمين الفرعي الذي رأسه عام ٦٤ – ١٩٦٥، عن محاولات لتجنيده وتجنيد قلمه في الولايات المتّحدة(٢٤١). ولعلّ من دلالات هذا الاهتمام أيضًا، حرص "المجلس الأمريكي للجمعيّات العلمية" American Council of Learned Societies، من خلال لجنته المنبثقة لدراسات الشرق الأوسط، على ترجمة كتاب قطب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، إلى الإنجليزية؛ وهو يحمل مضامين مقاربة كثيرًا لما جاء في مجلّة "الفكر الجديد"، بل كان هذا الكتاب هو الأول في برنامج الترجمة عن مفكّري الشرق الأدنى، الذي كان يهدف إلى "توفير المعرفة بالحياة والفكر المحلّيين" في المنطقة(٢٤٢).

لكنّ الدور الأمريكي – وهو فرض قوي على نحو ما رأينا – ودور الشخصيّات

المصرية البارزة المذكورة في توفير هذه البعثة لقطب لا يفسّران لنا سبب قبوله للبعثة. ربّما كان السبب يأسه بعد سقوط مجلّته صريعة التضييق، وإغلاق أبواب النشر في وجهه، أو رغبته في رؤية "الغرب" الذي يكرهه عن قرب. لكنّي أستبعد أن يكون هو ذاته قابلًا للمنطق الكامن خلف تكليفه بهذه البعثة، وأُرجّح – في ضوء ما عرفناه عن شخصيته – أنّه قَبِل البَعثة بروح عدائية مسبقًا للولايات المتّحدة الأمريكية، ربما بسبب ما مورس عليه من ضغوط، ولكن أيضا تعصبًا لأفكاره المعادية للغرب التي كان قد تحمَّس لها بالفعل. فقد ترك خلفه عند رحيله إلى الولايات المتّحدة الأمريكية، مخطوط كتابه "العدالة". ولم ينسَ أن يشير فيه إلى خطورة التلقّي عن الحضارة الغربية في علوم التربية، أسوة بغيرها من العلوم الإنسانية، بل أفرد لها إشارة خاصّة(٢٤٣).

سافر قطب إذن، لكنّ بصره ظلّ معلّقًا بمصر وأحداثها وجوّها، فراح يتساءل عن مصير جماعة دار العلوم، ويتحسّر على الذكاء المصري المُهدر، الذي يفوق فيما قال الذكاء الأمريكي(٢٤٤). كما كتب قصيدتين من أرقّ قصائده في الحنين إلى مصر ونيلها(٢٤٥). وبدلًا من أن يتشرّب قطب الحضارة الأمريكية، حاول الدعوة لقضية مصر في الصحف الأمريكية، وتعلّم الدرس الذي عاشت عليه السياسة الخارجية المصرية لمدّة عقدين من الزمان: إنّ الذي يحرّك السياسة الأمريكية هو تخويفها من الخطر الشيوعي؛ لأنّه لم يفلح في نشر شيء في صحافة الولايات المتّحدة الأمريكية عن القضية المصرية إلّا حين قال لمندوب إحدى الصحف: "إنّ بلادنا في طريقها إلى الشيوعية بسبب أحوالها الاجتماعية التي يؤيّدها الاحتلال الإنجليزي"(٢٤٦).

وبعد عودته من البعثة، نشر قطب عددًا من المقالات تهدف إلى التنديد بالثّقافة والعقلية الأمريكية، في مواجهة "الخرافة التي تذيعها الدعاية، ويذيعها المأجورون عن حبّ أمريكا للسلام، وعن تسامحها وبعدها عن التعصّب، وعدم رغبتها في الاستعمار.. إلى آخر تلك الأوهام التي فتشت عنها خلال عامين في أمريكا فلم أجد لها ظلًّا"(٢٤٧). وكالعادة أتى هجومه شاملًا لكلّ ما هو أمريكي، شعبًا وبلدًا ونمطًا للحياة. فالحياة الأمريكية تفتقر – في رأيه – لأيّة قيمة إنسانية، ولا ميزة فيها سوى

التقدّم التكنولوجي البحت[٢٤٨]، والشعب الأمريكي مجرّد قطيع هائج هائم يجري وراء الدولار واللّذة الحسّية[٢٤٩]، محبّ للدمار، عنصري، متعصّب دينيًا، خصوصًا ضدّ الإسلام[٢٥٠]، عقلية مثقّفيه مادّية لا تحترم الأدب والفنّ والفكر[٢٥١]. وبنبرة عدائية ساخرة هجا كلّ ما هو أمريكي؛ من الحرّية الجنسية[٢٥٢] إلى الكنيسة[٢٥٣]، ومن الملابس، إلى الطعام إلى الوجوه[٢٥٤]، إلى حدّ القول بأنّه لم يلمح إلّا نادرًا "وجهًا إنسانيًا.. أو نظرة إنسانية"[٢٥٥]، أو روحًا إنسانيًا، وأنّه لم يجد من يبادله الحديث "في شئون الإنسان والفكر والروح"[٢٥٦]، وكأنّما خلت تلك البلاد على اتّساعها من مثقّفين. لم يتكلّم قطب هنا عن اتجاه سائد، ولا عن الأهداف الاستعمارية الأمريكية، بل انطلق من تصوّر يفترض أنّ الولايات المتّحدة ككلّ، وكلّ مواطن من مواطنيها، وكلّ عنصر في ثقافتها، تجسيد مباشر لتلك الثقافة الغربية التي أدانها جملة وتفصيلًا، أو أنّهم مجرّد "أجساد" نمطية تحمل هذه "الروح" بشكل متجانس.

(٤) من الإصلاح الإسلامي إلى الثورة

(أ) الداعية المصلح وأزمته

بانتهاء البعثة وعودة قطب إلى مصر في أغسطس ١٩٥٠، بدأت المرحلة الإسلامية المتصلة من حياته. فوَفي بالعهد الذي قطعه على نفسه بأن يخصص حياته لبرنامج اجتماعي كامل يغيّر الواقع، مشاركًا بالقلم في الكفاح الوطني المشتعل في عهد حكومة الوفد التي تشكّلت في بداية عام ١٩٥٠، وتبنّى خطًّا متشدّدًا ضدّ النظام، بما فيه حزب الوفد، مطالبًا بالكفاح المسلّح، وفُتحت أمامه صفحات مجلّات الأحزاب غير البرلمانية: "اللّواء الجديد" التابعة للحزب الوطني الجديد و"الدعوة" التابعة للإخوان، و"الاشتراكية" التابعة لمصر الفتاة التي أصبحت تُسمّي نفسها "الحزب الاشتراكي". وسيتابع الفصل الثالث بالتفصيل تطوّر أفكار قطب السياسية.

أصبح قطب من جرّاء حدّة كتاباته زبونًا مستديمًا لدى نيابة الصحافة، متهمًا بالعيب في الذات الملكية، أو إهانة مجلس الوزراء، أو تحريض الفقراء على الأغنياء[٢٥٧]، أو الحضّ على كراهية كبار الملّاك (بخصوص انتفاضة فلّاحي بهوت) [٢٥٨]، وصودر بسببه عدد من أعداد "الدعوة"، ولم يُفرَج عنه إلّا بعد حذف مقاله[٢٥٩]. وخطب في المنتديات والجمعيّات، والتفّ حوله عدد من شبّان الإخوان وغيرهم، وسعى إلى ربط هذا كلّه بالإسلام، من خلال كتاب تحريضي دعائي حادّ اللهجة؛ هو "معركة الإسلام والرأسمالية"[٢٦٠]، هاجم فيه النظام القائم باعتباره رأسماليًّا وإقطاعيًّا، من وجهة نظره التي تدعو إلى الإصلاح الاجتماعي الإسلامي.

هنا أصبح سيّد قطب – للمرة الأولى – كيانًا مستقلًّا بذاته، له رسالة وأنصار ومعجبون، وله معاركه الخاصّة وتضحيّاته فيها، وأصبح شاعرًا بقوّته الذاتية، قادرًا على أن يتحدّث عن عيوبه صراحة؛ عن تعلّقه بارتباطاته العائلية والاجتماعية ومستواه المعيشي، الذي يجعله غير مؤهّل لإنشاء حركة إسلامية[٢٦١]، وعن "احتقاره لنفسه" في بعض اللحظات؛ لأنّ كلّ بضاعته في الكفاح هي الكلمات[٢٦٢].. وهي انتقادات ذاتية لا تصدر علنًا إلّا عن امتلاء داخلي، وعن اندماج نفسي في الكفاح من أجل قضية.

أخيرًا اكتشف قطب مواهبه الحقيقية... موهبته كصائغ للأيديولوجيا بحسٍّ تحريضي نفّاذ، وهي موهبة تختلف عن موهبة الشاعر الرومانسي، أو المفكّر، أو المُصلح الاجتماعي. لكنّها موهبة تأخذ بطرف من كلّ هذه المواهب، وتصنع منها مزيجًا متفجّرًا قادرًا على إلهاب الحماس، دون أن ينحدر مع ذلك إلى مستوى مجرّد الخطابة الرنّانة، فهو مزيج يقوم قبل كلّ شيءٍ على حجج ومفاهيم لها مظهر مقنع، وعلى درجة من العمق، تسمح لها بأن تحمل شحنة نفسية عالية. وإذا جاز تشبيه كتاباته الإسلامية وقتها بشيء، ستكون أقرب إلى "المانيفستو الشيوعي"، لا بكتاب "رأس المال"[٢٦٣].

من قبل، كانت مواهب قطب موزّعة بين كتاباته الأدبية المغرقة في "الذاتية"، وكتاباته الاجتماعية المغرقة في "الموضوعية"، إلى درجة التعامل مع المجتمع كآلةٍ

ينبغي إصلاحها.. ثم توحّدت هذه المواهب في مهمّة قال عنها إنّها "تستغرق أعمار أجيال".. فتحت أمامه مجالًا واسعًا لا نهائيًا، كمهمّة لا نهائية، غايتها محاولة التوحّد مع المطلق، ولمّ شتات نفسه جميعًا في بؤرة واحدة.

صار بإمكان قطب إذن أن يتواضع بغير أن يشعر أنّه مهضوم الحقّ. ها هو يتوقّف، بين حين وآخر، في تفسيره الأوّل، الأدبي أساسًا، للقرآن، ليسجّل – ومِلْؤه طرب هائل – عجزَه أمام البيان القرآني: "إنّ إيقاع هذا القرآن المباشر في حسّي، محال أن أترجمه في ألفاظي وتعابيري". ليس هذا فحسب، بل هو يهيب "بقرّاء هذه الظلال ألّا تكون هي هدفهم من الكتاب؛ إنما يقرءونها ليدنوا من القرآن ذاته، ثم ليتناولوه بعد ذلك في حقيقته، ويطرحوا عنهم هذه الظلال"[٢٦٤].

لم يعد قطب إذن بحاجة إلى الإعلان المتواصل عن ذاته وقيمتها، وأصبح راضيًا، سعيدًا بموهبته الحقيقية، موهبة الرجل الثاني الذي يضع الخطط والمشاريع الطموحة في خدمة من هو أعلى، وينتصر له، ويرضى أن يصبح جسرًا في طريق نجاحه، دون أن يشعر بهذا الخوف الذي كان يداخله وهو يسير خلف العقّاد. فبدلًا من العقّاد؛ الإله الذي سقط، هناك اللّه، المطلق، وكلامه القرآن، لا تحطّ التبعية له ولا التواضع أمامه من شأن قطب وكبريائه المتفجّرة الجريحة دائمًا؛ فقد أصبح يحتلّ ضمن هذا الإطار الجديد موقعه المتميّز، موقع المتحدّث بلسان الحقّ.

هنا بدأ تاريخ الداعية الإسلامي سيّد قطب، فراح يحاول أن يجمع من حول أفكاره جهود الثائرين على النظام القائم، من الوطنيين السلطويين على اختلاف مذاهبهم: الحزب الوطني الجديد و"اشتراكيّي" مصر الفتاة والإخوان. ومع هزيمة الحركة الجماهيرية باندلاع حريق القاهرة، أصبح قطب على استعداد لأن يصفّق لرجال انقلاب يوليو، واضعًا فيهم أمله، ومنتظرًا منهم في الوقت ذاته أن يولّوه وزارة المعارف، لينفّذ برنامجه الإصلاحي الإسلامي في التعليم[٢٦٥]. لكن سرعان ما تبيّن له أنّه ليس في عزمهم لا تقاسم السلطة مع الإخوان، ولا إتاحة الفرصة له لتنفيذ برنامجه، ليكتشف أنّ "قوّة الكلمة" لا تكفي، فقرّر بعد تردّد الانضمام إلى الإخوان المسلمين، الذين كانوا يتمزّقون تحت تأثير رجال النظام الجديد، فاختار الطرف

الأقرب لأفكاره، والأبعد عن النظام، جناح الهضيبي، مضحّيًا بإمكانات المساومة الشخصية مع النظام، ليخوض مع هذا الفصيل إلى النهاية حرب المنشورات ضدّ حكم الضبّاط، وتلقّى جزاء ذلك حكمًا بالسجن خمسة عشر عامًا، بالإضافة إلى نصيبه من التعذيب الجسدي في السجن الحربي(٢٦٦).

كان الاختيار صعبًا. قبله بقليل، تحدّث قطب عن نفسه، عن تردّده في الاختيار، وعن استقراره على خياره الأخير بالوقوف في صفّ الإخوان، فصوَّره كخيار استشهادي، وصوّر نفسه كمشروع شهيدٍ، كرجل تحيطه أخطار عظمى، "لا يستند إلى حزب أو هيئة"، "يقف في وجه التيار"، لا يمكنه الاعتماد على الشعب؛ لأنّ الشعب غير واعٍ. فالشعوب قد "تحطّم من يريدون لها الخير وتصفّق للمهرّجين". والثقة بالنفس أيضًا "سند غير مضمون". في ضوء هذه الرؤية، وبهذه الروح، اختار قطب طريقه: "عبثًا يبحث المكافحون عن سند في هذه الأرض.. إنّ هناك سندًا واحدًا لا يتزعزع.. إنّ هناك قوّة واحدة لا تهون.. إنّها العقيدة في اللّه"(٢٦٧).

ومن الناحية الموضوعية، كان الاختيار صعبًا أيضًا؛ لأنّ الطرفين المتنازعين كان يجمع بينهما الكثير من النقاط المشتركة في الأهداف والوسائل على حدّ سواء، فكلاهما كان يرمي على المدى المباشر إلى حكم المجتمع بالقوّة حكمًا منفردًا، والتخلّص من المعارضين، ومن الاستعمار المباشر، ويرمي إلى إصلاحات اجتماعية. كما كان معظم قادة الضبّاط الأحرار أعضاء في تنظيمات الإخوان السرّية في فترات سابقة من حياتهم. من هنا كان محكّ الاختيار هو مطلق شعار الإسلام، وبرنامج التربية الأخلاقي العقيدي. بشكلٍ أوضح، كان مغزى الاختيار وضع النزعة الأصولية في موقع الأولوية بالنسبة للنزعة الإصلاحية، والتمسُّك بالرؤية الرومانتيكية الذاتية للنهضة.

(ب) تجذير الحاكمية

في البداية، كان وقعُ هزيمة الإخوان أمام الضبّاط شديدًا على قطب.. فتملّكته الكبرياء المحرقة القديمة، وتبنّى فكرة مواجهة النظام بالقوّة، رافضًا الاكتفاء بالتمسّك

السلبي بالموقف وعدم كتابة برقيّات التأييد للنظام[٢٦٨]. كان قطب قد شهد التعذيب البشع للإخوان في السجون، الذي كان أمرًا مستحدثًا في البلاد آنذاك. وبطبيعة الحال كان معنى ذلك بالنسبة له إدانة كاملة للنظام المتوحّش. لجأ قطب إلى سلاح القلم، ونجح في تهريب قصيدتين – على الأقلّ – من السجن، دعا فيهما إلى استمرار الكفاح بالدماء، اتّهم فيهما النظام بالخيانة، والعمالة للولايات المتّحدة، نُشِرَت إحداهما على الأقل علنًا في عمّان بالأردن عام ١٩٥٧[٢٦٩].

في ذلك الوقت كانت تدور مناقشات متكرّرة داخل السجن حول الموقف من النظام، وحول أخطاء حركة الإخوان، ويبدو أنّ قطب قد تأثّر في النهاية بمنطق البحث عن أخطاء الحركة، وعمل على التوفيق بين ذلك المطلب، وبين اتّجاهه المتشدّد الرافض للنظام[٢٧٠]. وفي عام ١٩٥٩ تقريبًا، توصّل إلى أساس فكري يتيح له صياغة استراتيجية جديدة للحركة الإسلامية، يمكن أن نسمّيها **استراتيجية "بناء حزب انقلابي إسلامي"** من صفوة مقاتلة عقائدية (كما سنرى تفصيلًا في الفصل الرابع)، وتبنّى ووسّع أطروحات المفكّر الباكستاني أبو الأعلى المودودي، وطعّمها بالنزعة الحنبلية الوهّابية المتشدّدة؛ ليعلن كفر النظام والمجتمع، وشمول الجاهلية للعالم كلّه، ويطرح مهمّة إعادة بناء الإسلام من جديد.

بموجب هذه الفكرة، لم يعد قطب – وأتباعه فيما بعد – معنيًّا بالواقع، ولا برصد جوانب قوّة النظام وضعفه، فالمسألة بالنسبة له أصبحت مجرّد التماسُك، قوّة الروح، تعبئتها بعقيدة تكفل كراهية ورفضًا مطلّقين للنظام، بصرف النظر عن تقلّبات سياسته. كان المطلوب إصدار حكم فقهي قاطع، يتيح إدانة مطلقة، ويدعّم منطقًا يُقيم شرعية مضادّة، لا تتزعزع في تيّارات التقلّبات السياسية. كان النظام يفرض بقوّة أيديولوجيته الواحدية، ممثّلة في مانيفستو إجباري مفروض على الجميع، تجسّد في النهاية في "الميثاق الوطني" (١٩٦٢)، وكانت مواجهته في حاجة إلى مانيسفتو مضادّ لا يقلّ قطعية وواحدية. كان هذا المانيفستو المضادّ هو كتاب "معالم في الطريق" (١٩٦٤).

تَجمع كتابات تلك الفترة الأخيرة، التي هي الأشهر بين كتاباته، بين عبارات

قاطعة تفصل فصلًا مطلقًا بين الجاهلية والإسلام، وتقيم الحواجز والحدود لتميّز بين معسكرين لا ثالث لهما، وبين نفحة صوفية تعبّر عن نوع من "سلام داخلي". لكنّه ليس سلامًا يقوم على التسامح، بل يقوم على الكراهية. والكراهية عند قطب تقليديًا في كتاباته تتخذ شكل التعالي كما لاحظنا من قبل: "عشت في ظلال القرآن أنظر من علوٍ إلى الجاهلية التي تموج في الأرض، وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة. أنظر إلى تعاجُب أهل هذه الجاهلية بما لديهم من معرفة الأطفال، وتصوّرات الأطفال، واهتمامات الأطفال، **كما ينظر الكبير إلى عبث الأطفال**"[٢٧١]. الطفولة هنا ليست براءة ولا تفتّحًا ولا جمالًا ولا مستقبلًا ولا امتدادًا. هي تعني الضآلة والحقارة. هنا فقد قطب نهائيًا كلّ رصيده من براءة الطفولة وأملها، التي تغنّى بها في شعره من قبل... لقد وصل إلى الحقيقة النهائية، ولم يعد لديه أدنى استعداد ليتنازل عن مقعده المتعالي قيد أنملة: "أنظر.. فأرى التخبّط الذي تعانيه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التي تُمْلَى عليها وبين فطرتها"[٢٧٢].

أصبح قطب إذن في نظر نفسه كبيرًا، بل عملاقًا مثل جاليفر في بلاد الأقزام، يواجه بقلبه الذي يعتبره – بالطبع – كبيرًا؛ عبث الأطفال الأشرار. ومن فوق برج المراقبة العالي المشبع بالكبرياء الذي بناه لنفسه، وارتقاه من بعده الآلاف – أصبحت الأمور كلّها بسيطة، لأنّها قزمة، لا تعنيه معرفتها ولا يستطيع أن يراها من موقعه الشاهق الارتفاع؛ فوجد "يسرًا وبساطة ووضوحًا" في رؤية الأمور، لا يستحقّها في نظره إلّا من يكابد – مثله – معاني القرآن[٢٧٣].

وبذات البساطة والوضوح حدّد قطب قيمته الكبرى للبشرية كما رآها، فكتب موضحًا للمباحث العامّة (احتجاجًا على تفتيش شقّته في رأس البرّ، "بأسلوب غير لائق"، قُبيل القبض عليه للمرة الثانية عام ١٩٦٥) أنّ "برتراند رسل لم يقدّم لأمّته ولا للإنسانية بعض ما قدّمت"[٢٧٤]. لم يكن التواضع المطلق أمام اللّه يعني إذن التواضع أمام البشر، بل كان يعني التوحّد معه للاستعلاء فوق كلّ ما يُعتبر جاهلية.

وبنفس اليُسر والبساطة امتدت الأحكام القاسية على الأطفال إلى تاريخه شخصيًا، فأعدمه بنفس السلاسة. فالماضي لم يعد سوى جاهلية ذاق ويلاتها: "ويلات

الضلال والعمى، وويلات الحيرة والتمزّق، وويلات الضياع والخواء" في داخل النفس. "وويلات الطغيان والهوى، وويلات التخبّط والاضطراب، وويلات التفريط والإفراط"[٢٧٥] خارجها. وتطبيقًا لذلك اختصر قطب نفسه ككاتب في كتابات الطور الأخير وحده؛ طور ما بعد الهزيمة، فشطب من قائمة مؤلّفاته في الطبعة الأخيرة من "الظلال" "الكتب التي نفدت، وليس في النيّة إعادة طبعها؛ للشعور بأنّها قد أدّت دورها في حينها، ولم يعد لها إلّا الاعتبار التاريخي، وبعضها ممّا يحوي آراء تبيَّن للمؤلّف خطؤها فعدل عنها، أو اتّجاهات جاهلية نجّاه اللّه منها!"[٢٧٦]؛ وهي: ديوانه الوحيد "الشاطئ المجهول"، وترجمته الذاتية "طفل من القرية"، و"أشواك"، و"الأطياف الأربعة"، و"مهمّة الشاعر في الحياة"، و"كتب وشخصيّات"، وقصّته "المدينة المسحورة"، و"نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر". استبعَدت القائمة أيضًا إنتاج المرحلة السابقة في اتّجاهه الإسلامي: "معركة الإسلام والرأسمالية"، والطبعة الأولى من كتابَيه: "السلام العالمي والإسلام"، و"العدالة الاجتماعية في الإسلام"[٢٧٧].

لم تعد هذه مجرّد مراحل مضت، أصبحت وكأنّها حياة ومؤلّفات إنسان آخر. كان قطب يرى في أفكاره الجديدة قطيعة كاملة مع الماضي، رآها كانبلاج النهار بعد الليل، مع شطب كامل للفجر ودرجاته؛ لأنّ كلمة اللّه الواحدة التي استطاع هو تفسيرها أصبحت لا تحتمل أيّ تعدّد. لم يرَ قطب أيّة عناصر من الاستمرارية بين ماضيه وحاضره الجديد، ولم يرَ أنّه في تحوّلاته كان ابن عصره. كانت رؤيته الجديدة في وعيه اهتداءً، مجرّد تعبير عن الحقّ كما يجب أن يُعرَف في كلّ مكان وعبر كلّ زمان، وما سواه ليس سوى أشكال عديدة من باطل واحد، هو الجاهلية. لم يرَ قطب أنّ المزيج المتفجّر الذي صنعه هو ابن الرومانتيكية الصوفية وتمرّد المتعلّمين على النظام القديم وأفكار فقهية وتفسيرات وفقًا لمؤلّفات المودودي، التي هي أيضًا ابنة عصرها ومكانها. كان يرى ببساطة أنّه قد أدرك "الحقيقة"، بألف لام التعريف، وبالتالي لم يعد ثمّة موضع لما مضى من الزيف في كتاباته نفسها. آن للماضي أن يرحل. أصبح قطب يتطلع إلى الأمام، أو بالأدقّ الخلف "هناك.. من وراء أربعة عشر قرنًا" (هكذا جاء تعبيره.. وليس "من بَعد"). وراح يستشرف "وجوه هؤلاء الرجال

السعداء وقلوبهم" (مشيرًا إلى صحابة الرسول)، "أحاول أن أعيش معهم لحظات في هذا المهرجان العلوي الذي عاشوا فيه.. اللّهم إنّك تعلم أنّني أتطلّع لهذا النداء الفريد"[٢٧٨]. بوجْد صوفي أخذ يتطلّع إلى الرضا الإلهي، وفي سبيله: "ألَا هانت الحياة، وهان الألم، وهان العذاب وهان كلُّ غالٍ وعزيز"[٢٧٩].

بحر واسع هادئ.. يعابث هواؤه الرفيق مويجاته.. لكن تحت السطح عنف ضارٍ. بركان غاضب متفجّر.. موجّه إلى قلب النظام: "إنّنا لا نبغي بالتماس حقائق التصوّر الإسلامي مجرّد المعرفة الثقافية.. إنّ هذا الهدف في اعتبارنا لا يستحقّ عناء الجهد فيه! إنّه هدف تافه رخيص! إنّما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة. نبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوّةً دافعةً لتحقيق مدلولها في عالم الواقع"[٢٨٠]. بهذا التوجّه جمع قطب شتات استراتيجيّته المبعثَرة في تفسير آيات مختلفة في الطبعة المعدّلة من تفسيره للقرآن، ووضعها مركّزة حاسمة الدلالة في كتاب واحد: "معالم في الطريق"، الذي أصبح "مانيفستو" الحركة الإسلامية الراديكالية من بعد. وفيه قدّم قطب كتاباته الجديدة بدورها جسرًا تعبر عليه الجموع إلى القرآن، الذي أصبح النصّ الوحيد الجدير بالقراءة، القادر - وحده - على الإرشاد إلى الاتّجاه الصحيح. بعد أن أعاد قطب قراءته باعتباره دليلاً للعمل السياسي، باعتباره "المانيفستو" الأصلي الذي ادّعى أنّه لا يقوم سوى بالإشارة إلى ملامحه. بذلك تنتهي مهمّة الداعية، لأنه ليس سوى جسر للنصّ الأصلي، يستقيل، يمحو نفسه من الوجود[٢٨١].. لينبعث المقاتل.

خرج سيّد قطب من السجن في ٢٦ مايو ١٩٦٤ بعفو صحّي[٢٨٢]، كانت وراءه وساطة الرئيس العراقي عبد السلام عارف[٢٨٣]، تسبقه كتاباته التي صدرت وهو سجين: "خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته - ج١"، و"الإسلام ومشكلات الحضارة"، (عام ١٩٦٢)، و"هذا الدين"، و"المستقبل لهذا الدين". ونشر بعد خروجه "معالم في الطريق"، ونقّح كتابيه "العدالة"، و"السلام العالمي والإسلام"، ونقّح ثلاثة أجزاء إضافية (١١-١٣) من "الظلال"[٢٨٤].

نُشرت هذه الكتابات جميعًا في مصر في ظلّ النظام الناصري، وهو أمر لم أجد له تفسيرًا مرجّحًا. يروي أحد الباحثين نقلًا عن محمّد قطب أنّ استكمال نشر

"الظلال" كان بسبب قضية رفعتها دار النشر على الحكومة تطالبها بدفع تعويض عن خسائرها بسبب توقّف قطب عن الكتابة في السجن[٢٨٥]؛ وهو سببٌ لا يبدو لي كافيًا أو مبرّرًا؛ لأنّ قرارًا بالسماح له بالكتابة في السجن والنشر يظلّ قرارًا سياسيًا أساسًا، يعلو على اعتبارات دفع تعويضات لدار نشر. كما أنّه لا يفسِّر لو أخذنا به؛ السماح بنشر كتب سيّد قطب الأخرى. وقيل أيضًا إنّ عبد الناصر قد اضطرّ لذلك؛ لأنّه أوهم قادة الدول الإسلامية أنّ سيّد قطب حرّ، يمارس الكتابة بشكل عادي[٢٨٦]، وهو تفسير أغرب بالنظر إلى وجود سفارات لهذه الدول يمكنها معرفة الحقيقة، وربّما الأدقّ القول بأنّ بعض الضغوط قد مورست للسماح له بالكتابة.

ربما تكون الضغوط قد لعبت دورًا. لكنّي – دون أن أملك تحت يدي دليلًا موثّقًا – أقترح أيضًا أنّه قد تكون قد جرت مساومة ما، ضمنية مثلًا، جرى بموجبها السماح لسيّد قطب بالنشر، مقابل تعهّد بعدم تهريب مقالات وأشعار – من قبيل القصيدتين اللتين سبق ذكرهما – تهاجم النظام بشكل مباشر. وأقرب ما يؤيّد هذا التفسير رفض سيّد قطب وهو سجين كتابة مقالات لمجلّة سعيد رمضان "المسلمون"، التي كانت تصدر في الخارج؛ لأنّ "الحكومة هنا في مصر مصرّحة له بطبع كتبه"[٢٨٧]. غير أنّ أغرب ما في هذه القضية، شهادة قدّمها كاتب وثيق الصلة بالناصريين، مؤدّاها أنّ عبد الناصر وافق على طبع "معالم في الطريق" عدّة طبعات، رغم اعتراض الرقابة[٢٨٨]. ووجه الغرابة أنّ الكتاب صريح في الهجوم على القومية العربية والاشتراكية، ويدعو لتكوين صفوة مؤمنة تتولّى الحكم. لكن ربّما يكون عبد الناصر قد أراد أن يعرف ما قد تثيره كتابات كهذه، أو أراد أن يتيح لها فرصة للانتشار ليتتبع من خلالها إمكان وجود تنظيم سرّي للإخوان. ولعلّ هذه الموافقة من ضمن ما جعل أوساطًا إخوانية، ترى في الإفراج عن سيّد قطب فخًا للإيقاع به متلبّسًا، وإعدامه[٢٨٩]. ويبقى التساؤل معلّقًا.

على أيّة حال، خرج قطب وفي نيّته أن يمارس نشاطه في مصر، فرفض عرضًا لتولّي منصب كبير، متعلّق غالبًا بالتربية والتعليم؛ في العراق[٢٩٠]، وربّما رفض عرضًا بالكتابة في صحف النظام الناصري[٢٩١]. بقي إذن ليُكمل مهمّته التي

بدأها في السجن، التي قامت على استغلال تفكّك الإخوان التنظيمي لنشر أفكاره في السجون وخارجها؛ لتسيطر في مستقبل غير معلوم على اتّجاه الجماعة. فتولّى بعد الإفراج عنه قيادة تنظيم للإخوان من الشباب، تكوّن خارج السجن، ثم تأثّر بأفكاره، بعد أن اصطفَوه لهم قائدًا، واستغلّ كلّ فرصة ممكنة لإرسال مفاهيمه الجديدة إلى التنظيمات الإخوانية في البلاد العربية[٢٩٢].

لكنّ قطب أثبت للمرّة الأخيرة أنّه لا يصلح قائدًا ومنظِّمًا. كان بإمكانه ككاتب أن يقدّم نموذجًا للنقاء العقيدي – وفقًا لمفاهيمه – يستوحي المناضلون منه مثلًا عليا، لكن في الممارسة العملية، اختلف الحال كثيرًا؛ فتذبذبت قراراته بين الاتجاهات المختلفة لقادة التنظيم، وتراوح ردّ فعله بسرعة، إزاء نذر الكارثة التي لاحت بوادرها – انكشاف التنظيم – بين الموافقة على توجيه ضربة انتقامية للنظام، ثم التراجع، ثم الموافقة؛ وهي ضربة لم يتعدّ هدفه منها ردع النظام وإنذاره، حتّى لا يستسهل ضرب "الطلائع الإسلامية" بين الحين والحين. لم يكن قطب على استعداد لأنّ يقف مكتوف اليدين وهو يرى الضبّاط يتّجهون لتحطيم حُلمه الجديد، وسحق "عُصبته المؤمنة"، وهي لا تزال رضيعًا، بعد أن سبق لهم تدمير أحلامه العريضة عام ١٩٥٤. كانت تلك لحظات استعاد فيها قطب ميوله الدفاعية العنيفة، التي تجلّت من قبل في لحظات يأس، حين كان يفكّر في أنّه خير من كلّ كلام "أن تحصل لك على مسدس وبضع طلقات، ثم تنطلق لتسوّي بهذه الطلقات حسابك مع الرءوس الباغية الطاغية"[٢٩٣]. وفي الوقت ذاته كان يفكّر في تكثيف جرعة انتربية لقادة التنظيم[٢٩٤]... لكنّ الرحلة كانت قد شارفت على ختامها.

(ج) الشهيد

في التاسع من أغسطس عام ١٩٦٥، أُلقي القبض على سيّد قطب في رأس البرّ[٢٩٥]، ولم يبدأ القبض على قادة التنظيم إلّا في ٢٠ أغسطس، ومع ذلك لم يُنسب إليه أيّ دور في كشف التنظيم، بل واجه التعذيب بشجاعة، وتحمّل أن تُسجن أسرته كلّها بسببه، وأن يُقتل من التعذيب أحد أفرادها[٢٩٦]، واشتدّ به المرض لدرجة أنّه لم

يحضر الجانب الأكبر من المحاكمة[٢٩٧]، وتلقّى الحكم بالإعدام شنقًا غير هيّاب[٢٩٨].

انهالت الاحتجاجات والمناشدات من مختلف أرجاء العالم العربي والإسلامي، تطلب تخفيف الحكم عليه[٢٩٩]، وحاول النظام مساومته على حياته، فرفض الاسترحام أو الاعتراف بعمالته "للنظم الرجعية العربية"[٣٠٠]. واختار النظام التعجيل بتنفيذ الحكم، بعد ثلاثة عشر يومًا من صدوره، فأُعدم شنقًا فجر التاسع والعشرين من أغسطس ١٩٦٦[٣٠١].

تحقّقت إذن رغبة سيّد قطب الأصيلة في الشهادة، وأسهم بدمه – كما كان يأمل – في تعزيز وقع كلمته، التي انتشرت من بعده في طول العالم الإسلامي وعرضه: "إنّها ليست كلّ كلمة تبلغ قلوب الآخرين فتحرّكها وتجمعها وتدفعها.. إنّها الكلمات التي تقطر دمًا؛ لأنّها تقتات قلب إنسان حيّ.. إنّ أصحاب الكلمات يستطيعون أن يصنعوا شيئًا كثيرًا، ولكن بشرط واحد، أن يقولوا ما يعتقدون أنّه حقّ، ويقدّموا دماءهم فداء كلمة الحق، إنّ أفكارنا وكلماتنا تظلّ جثثًا هامدة، حتّى إذا متنا في سبيلها أو غذّيناها بالدماء، انتفضت حيّة وعاشت بين الأحياء"[٣٠٢].

كان هذا هو نمط التأثير الذي حلم به سيّد قطب، فهو لم يكن صاحب دعوة عقلانية، ولا كان يخاطب عقول الناس؛ وإنّما كان ينتظر منهم أن يتّبعوه، وَفْق نظرته النخبوية الأصيلة، بتأثير فعلٍ حاسم، قوي، يهزّ المشاعر، سواء أكان مقالًا ملتهبًا، أم شجاعة أدبية، وهو ما يصل إلى ذروته في الاستشهاد. لقد كان البطل الرومانتيكي هناك دائمًا، يطمح في التأثير النفسي في جمهوره الذي يجبّ أن يقف ممتلئًا رهبة وإعجابًا بمثل خارق للعادة، أسطوري، إلهي.. فيتّبعوه غير متردّدين، ويتغلّبوا على ضعفهم الخاصّ، ويخلقوا معه بذلك وحده عالمًا جديدًا. كان قطب في ميله هذا انعكاسًا لعصره، الذي كان عصر البطولة بامتياز: عصر عبد الناصر وأمّ كلثوم وغيرهما في كلّ مجال. كان استشهاده بطولة مضادّة ردّت على بطولة عبد الناصر، مثلما كان "المعالم" ردًّا على "الميثاق".

بطبيعة الحال، لم يكن لكلمة قطب كلّ هذا التأثير المعروف بعد وفاته بفضل

دمه وحده، بل لأنّها كانت مناسبة لاجتذاب دفعات متتالية من الشباب في ذلك الزمن وبعده، آمنت بها وبذلت دماءها، وعبّرت بسلوكها الاستشهادي عن نمط من الاستجابة لأزمة مجتمع بأسره، يمور بتوتّرات داخلية هائلة، ويعكسها مرارةً وإحباطًا واغترابًا وسط هذه المجموعات الشابّة التي انسدّت أمامها آفاق التغيير الحقيقي، وأصبحت مشتعلة بالرغبة في الاحتجاج والمواجهة ورفض السلطة الاستبدادية الفاشلة بمنطق أكثر استبدادًا.

لمثل هذه الأجيال من الشباب كتب سيّد قطب. وبالنسبة لهم ظلّ دمه علامة على اتّساقه في أفكاره، ومثلًا يُحتذى. وبالفعل استمرّ أنصاره يذكِّرون الناقدين طويلًا بهذا الدم، ويقارنونه بما يحرص عليه آخرون من بذخ وأموال تحيط بها الشبهات(٣٠٣)، ويرفعون أمامهم، بفخر واعتزاز، تلك الراية المخضّبة بالدماء، التي وَضع فيها قطب عصارة قلبه ومشاعره وتجاربه، إحباطاته وآلامه، آماله التي قتلها الواقع البائس لبلد متخلّف، عجزت جميع قواه السياسية الحيّة عن أخذ زمام المبادرة في مشروع عقلاني ديمقراطي لتغيير عالمها. كان سقوط تلك الآمال مصدر إلهام هذا الجيل الشابّ، الذي قتل الواقع آماله، لتندفع موجات التكفير، تدفن ما أسمته الناصرية "فكرًا" وأسمته "اشتراكية"، رافعةً تلك الراية الدامية، شعار الشجاعة اليائسة، ليعلو نجم الفكر القطبي، فكر البطولة والاستشهاد والتعالي الرومانتيكي على "الضرورات"، الذي صبغ مرحلة بأكملها في تاريخ البلاد.

هوامش الفصل الأول

١) عبد الباقي محمد حسين، سيّد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦، ص ١٥- ٦؛ ق ٦٥، مذكّرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامّة عن سيّد قطب، ص١.

٢) س. ق.، ديوان سيّد قطب، جمعه ووثّقه وقدّم له عبد الباقي محمّد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٩٩٢، ص ١٢ (من مقدّمة الجامع).

٣) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيّد قطب إبراهيم تحت رقم (S ١٢- ٥/٢١). وثيقة بعنوان: "حالة الأستاذ سيّد قطب إبراهيم".

٤) محمد حافظ دياب، سيّد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٧، ص ٨٨.

٥) س. ق.، طفل من القرية، دار الشروق ١٩٧٣، ص ١٨. وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٥، وهو عبارة عن مذكّرات أو حكايات عن سنوات طفولته في القرية، حتّى قيام ثورة ١٩١٩ تقريبًا.

٦) نفس المصدر، ص ١٩. لكنّ أباه كانت له زوجة أخرى قبل زواجه بأمّه، رُزق منها بولد، هو أخ أكبر غير شقيق لسيّد "يكبره بجيل كامل". راجع/ي: عبد الباقي محمّد حسين، المرجع السابق، ص ١٧. وفي عام ١٩١٩ رُزقت الأسرة بأخيه الشقيق محمّد قطب، ثم بأخته حميدة قطب، ويبدو أنّ الأخت الكبرى قد استقرّت في الريف، ويبدو أنّ العلاقة بها قد انقطعت إلى حدّ كبير.

٧) س. ق.، المصدر السابق، ص ٣٠.

٨) نفس المصدر، ص ١٨.

٩) نفس المصدر والصفحة.

١٠) س. ق. مشاهد القيامة في القرآن، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣، ص٥ (الإهداء).

١١) حميدة قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، دار النشر للجامعيين، القاهرة د. ت. ، ص ٨٤-٥ (على لسان أمينة قطب). والكتاب كتبه الإخوة الأربعة الذين انتقلوا وعاشوا معًا في القاهرة.

١٢) أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)، ط١، دار الفرقان، عمان ١٩٨٥، ص ٨.

١٣) علي شلش، التمرّد على الأدب، دراسة في تجربة سيّد قطب، ط١، دار الشروق ١٩٩٤، ص ٨٢.

١٤) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ١٨.

١٥) س. ق.، التصوير الفني في القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥، ص٣ (الإهداء). ويصوّرها سيّد قطب على أنّها أقوى نفسيًّا من والده، في موقف وداعهما له عند سفره إلى القاهرة عام ١٩٢١: طفل من القرية، ص ١٨٩- ٩٠.

١٦) الرسالة، ١٧ مايو ١٩٤٢، سيّد قطب، "على هامش النقد: الأدب المهموس والأدب الصادق"، س١١، ع٥١٥.

١٧) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب، الشهيد الحيّ، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١، ص ٨٨؛ س. ق.، طفل من القرية، ص ١٨٠.

١٨) محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص ٩٠.

١٩) الأسبوع، ١٩ سبتمبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "أبوللو والشعراء"، ع٣٤. بينما يشير صديقه علي أحمد عامر إلى أنّه بدأ العمل بالصحف، منذ كان عمره ١٥ سنة في مجلّة "الحياة الجديدة"، عام ١٩٢١: الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، علي أحمد عامر، "تحت المصباح: الأستاذ سيّد قطب"، ع٣٥. ولا أدري نوع العمل الملائم في صحيفة في هذه السن. ربما كان مراجعة بروفات الطباعة.

٢٠) عبد الباقي محمد حسين: المرجع السابق، ص ٢٣- ٤.

٢١) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٨٨- ٩.

٢٢) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيّد قطب، ورقة بعنوان: "حالة موظّف" بتاريخ ٥ مارس ١٩٤٥.

٢٣) الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، علي أحمد عامر، "تحت المصباح: الأستاذ سيّد قطب"، ع٣٥. وأيًّا كان حجم المبالغة، فلا شكّ أنّ ظروف سيّد قطب جعلته مكافحًا منذ بواكير شبابه.

٢٤) س. ق.، طفل من القرية، ص ١٦٤- ٥.

٢٥) نفس المصدر، ص ١٥٧. يصف سيّد قطب أحوال سكان القرية بأنّ أفقر بيت فيها "كان يذوق اللحم كلّ أسبوعين، وغالبًا كلّ أسبوع"، نفس المصدر والصفحة.

٢٦) نفس المصدر، ص ٧٠- ١.

٢٧) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٦٤ (بقلم سيّد قطب).

٢٨) كتب سيّد قطب عام ١٩٣٧، ناعيًا شبابه: "قضيت واحسرتاه الشباب/ كالكهل في كلّ حال". من قصيدة "إلى الثلاثين": س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٦٦-٧.

٢٩) قصيدة "جولة في أعماق الماضي"، المنشورة في فبراير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص ٧٤.

٣٠) قصيدة "عهد الصغر"، المنشورة في يناير ١٩٢٨: نفس المصدر، ص ٧٣.

راجع/ي أيضًا: قصائد : "الماضي"، "رثاء عهد"، "عهد ذاهب"، "ليلات في الريف"، "العودة

إلى الريف"، "الليالي المبعوثة"، "ريحانتي الأولى"، منشورة جميعًا بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٧: نفس المصدر، ص ٧٦- ٩٠.

٣١) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ٨ (تقديم سيّد قطب للكتاب).

٣٢) مثلاً: كتبت أخته حميدة، أصغرهم وأقلّهم ارتباطًا بالريف عن غربتها الطويلة والعميقة في القاهرة: حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ٢٣- ٥.

٣٣) كتبت أخته أمينة قطب عام ١٩٨٥: "كان توجيهه لنا جميعًا، وهو بين جدران السجن، أن يأخذ كلّ ما نكتب من قصة أو شعر الطابع الإيماني": المصدر السابق، ص٩.

وقد زوّج سيّد قطب أخته أمينة بكمال السنانيري، القيادي البارز في صفوف "النظام الخاصّ" الإخواني، كما أشرك معه في نشاطه السياسي كنوع من مسئولي اتصال، كلاً من أخته حميدة قطب، وابني أخته نفيسة التي كانت تعيش في الريف؛ عزمي ورفعت بكر شافع، وقد قُتل الأخير أثناء عمليات التعذيب في السجن الحربي عام ١٩٦٥.

٣٤) أهدى سيّد قطب ديوانه "الشاطئ المجهول" الذي صدر في يناير ١٩٣٥ إلى أخيه محمد، بقصيدة ورد فيها: "أنت امتدادي في الحياة وخالفي": س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص٧.

٣٥) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فيّاض، "سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين".

٣٦) الرسالة، ١٧ مايو ١٩٤٢، سيّد قطب، "على هامش النقد: الأدب المهموس والأدب الصادق"، س١١، ع٥١٥. كتب سيّد قطب عن هذا الحدث: "اليوم فقط مات أبي، واليوم فقط أصبحنا شتيتًا منثورًا.

٣٧) عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة "اقرأ" الصادرة عن دار المعارف، ع٤٨٥، القاهرة، مارس ١٩٨٣، ص ٥٤.

٣٨) وزارة التربية والتعليم، إدارة القيد والحفظ، ملف سيّد قطب، أوراق متنوّعة؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٣٨- ٣١، ص ٤٣.

٣٩) س. ق.، طفل من القرية، ص ١١٣- ٤.

٤٠) نفس المصدر، ص ١١٠- ١.

٤١) نفس المصدر، ص ١٣٢.

٤٢) نفس المصدر، ص ٣٥.

٤٣) صلاح عبد الفتّاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٨٨- ٩٠.

٤٤) يقرّر صلاح عبد الفتّاح الخالدي (نفس المرجع، ص٩٩) نقلاً عن محمّد قطب أنّ هذه الصلة ترجع إلى زمن إقامة سيّد قطب عند خاله أحمد الموشي بضاحية الزيتون؛ أي إلى وقت ما بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٥.

٤٥) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٥٦. وهو – على خلاف ما ورد في

الحاشية السابقة – يُرجع صلة سيّد قطب بندوة العقاد، خطأ، إلى عام ١٩٣٧.

٤٦) أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكّرات سائح في الشرق العربي، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤، ص٨٨.

٤٧) الرسالة، ٦ يونيه ١٩٣٨، سيّد قطب، "بين العقاد والرافعي"، س٢٦، ع٢٥٧.

٤٨) صحيفة دار العلوم، إبريل ١٩٣٩، سيّد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع٤ (وهو تعليق طويل على كتاب طه حسين بهذا العنوان، نشر في كتاب بعد ذلك).

٤٩) الأسبوع، ١٩ سبتمبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "أبوللو والشعراء"، ع٤٣. رغم أنّ أحد الباحثين (صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١١٠) يشير إلى أنّ أول مقال نشره سيّد قطب يرجع إلى عام ١٩٢١، بصحيفة البلاغ اليومية، ولم يسعني التحقّق من ذلك لتمزّق الأعداد بدار الكتب. ومن جهة أخرى، يُرجّح علي شلش (المرجع السابق، ص ١٠١) أنّ عمله المبكّر بالبلاغ كان عمل مصحّح للغة لا التحرير. وقد أشار سيّد قطب إلى عمله بالبلاغ بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣١ في: الرسالة، ٢٣ يونيه ١٩٤١، سيّد قطب، "بين عبد القادر حمزة والعقاد"، س٩، ع٤١٦.

٥٠) منها في العشرينيات والثلاثينيات؛ "البلاغ"، و"البلاغ الأسبوعي"، و"الوادي"، و"الحياة الجديدة"، و"كوكب الشرق"، و"الأسبوع"، و"المصوّر"، و"الرسالة"، و"أبوللو"، و"الثقافة"، و"صحيفة دار العلوم"، و"المقتطف"، و"الأهرام". واستمرّ يكتب في بعضها في الأربعينيات، مضافًا إليها "الكتاب المصري"، و"الكتاب"، و"السوادي"، و"الشؤون الاجتماعية". بينما انحصرت كتاباته في الصحف في أوائل الخمسينيات في مجال الكتابة السياسية في مجلّات؛ "اللواء الجديد"، و"الاشتراكية"، و"روز اليوسف"، و"الدعوة"، و"المسلمون"، و"الأزهر". انظر/ي: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١١٢– ٣. انظر/ي أيضًا أكبر ثبت بمقالات سيّد قطب بالدوريات، لكنّه غير كامل، في: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص ٣١٠– ٣٤٧.

٥١) خطاب سيّد قطب إلى كامل الشناوي، يطلب فيه نشر بيان عن تخليه عن رياسة تحرير "العالم العربي"، لأسباب تتعلّق بمبادئه الخاصّة: أرشيف مؤسّسة أخبار اليوم، ملف سيّد قطب تحت رقم ١٤٥. وقد أشّر مصطفى أمين بالرفض، لسابق هجوم سيّد قطب على مجلة "الاثنين".

٥٢) س. ق.، مهمّة الشاعر في الحياة، ص ١٠٩.

٥٣) نفس المصدر، ص ١٠٧.

٥٤) نفس المصدر، ص ٥١، ص ٥٧.

٥٥) نفس المصدر، ص ١٨– ٩.

٥٦) نفس المصدر، ص ١٠٧.

٥٧) نفس المصدر، ص ٤٣. وقد استشهد بشعره تحت لقب "شاعر ناشئ"، وأشار مهدي علام

في مقدمة الكتاب إلى أن الشاعر الناشئ هو سيّد قطب ذاته. وثمة مواضع أخرى في ذات الكتاب للتفاخر الذاتي: ص ٦٥، ص ٧٣.

٥٨) س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٣٥.

٥٩) نفس المصدر، ص ٣٥- ٦.

٦٠) س. ق.، مهمة الشاعر في الحياة، ص ٤٦.

٦١) نفس المصدر، ص ٧.

٦٢) نفس المصدر، ص ١١٤- ٦.

٦٣) الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٥"، ع٣٥.

٦٤) الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيّد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق-١"، س١٢، ع٥٩٥.

٦٥) نفس المصدر. ولا يعنيني في هذا المقام مدى صحة هذا الحكم، لكنّ هذا الإعلان الفج الصارخ يسهم في توضيح شخصية سيّد قطب.

٦٦) وهو مسئول عن إعادة تربيتهم، يقف منهم موقف الأستاذ من التلميذ الذي لم يستذكر درسه، و"يحاول أن يخرج بي عن الموضوع": الأسبوع، ٢٥ يوليو ١٩٣٤، سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعه الأصيلة-٥"، ع٣٥.

٦٧) علي شلش، المرجع السابق، ص ٤٥. وقد رصد في نقده مغالطات وتحيزًا واضحًا أيضًا. وقد استطاع أحد نقاد سيّد قطب المعاصرين له أن يرصد له مغالطات واضحة في إحدى معاركه الأدبية دفاعًا عن العقاد: الرسالة، ١ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوي، "حول أدب الرافعي: بين القديم والجديد"، س٦، ع٢٦٥.

انظر/ي أيضًا: أحمد البدوي، سيّد قطب، سلسلة "نقاد الأدب"، الصادرة عن الهيئة المصرية العامّة للكتاب، رقم ١٠، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢١٢- ٦.

٦٨) ردّ دريني خشبة على الخشونة البالغة التي هاجمه بها سيّد قطب - بسبب إدراج دريني لقطب مع شعراء آخرين ضمن الشعراء الشباب المجيدين!! - قائلًا: "تقول على حبيبك وصفيك دريني خشبة إنّه عامي الذهني والشعور... بارك اللّه لك يا شيخ سيّد في ذهنك، وفي نفسك وفي معاييرك الأخلاقية.. وبارك اللّه لك في هذا اللسان الطويل العريض": الرسالة، ٣٠ أغسطس ١٩٤٣، دريني خشبة، "إلى الأستاذ سيّد قطب"، س١١، ع٥٣٣.

٦٩) مثلاً: قال سيّد قطب إنّ "النقد الفني هو الفصل المتخلّف في الأدب العربي الحديث"، مليء بالعيوب والتحيزات، التي سيعالجها هو في عمله النقدي: الرسالة، ١٩ إبريل ١٩٤٣، سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٥"، ع٣٥.

٧٠) وذلك إلى عام ١٩٤٥ تقريبًا؛ حيث نجد في إهدائه لنسخة كتابه "التصوير الفني في القرآن" للعقّاد، العبارة التالية: "إلى الرجل الفرد الذي أرفع هامتي لأراه حينما أنظر على استواء، أو على انحناء لكلّ من عداه، إلى العقّاد الكبير. سيّد قطب": نسخة الكتاب بمكتبة العقاد،

المحفوظة بقاعة المكتبات الخاصّة بالهيئة المصرية العامّة للكتاب، والإهداء مؤرخ ٢٣ مارس ١٩٤٥. وليس للكتاب رقم إيداع؛ لأنّ المكتبة لم تكن مفهرسة أصلًا.

٧١) الرسالة، ٢٥ إبريل ١٩٣٨، سيّد قطب، "آراء حرّة لعلّها طلائع معركة: بين العقّاد والرافعي"، س٦، ع٢٥١.

٧٢) الرسالة، ٢٢ أغسطس ١٩٣٨، سيّد قطب، "غزل العقّاد"، س٦، ع٢٦٨.

٧٣) الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيّد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين"، س٦، ع٢٨.

٧٤) الأسبوع، ١٨ يوليو ١٩٣٤، صالح جودت، "بوقات"، ع٣٤. وبوقات جمع "بُوق". والمغزى هو اتّهام صريح على مدى المقال لقطب بأنّه مجرّد بوق للعقّاد.

٧٥) الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيّد قطب، "خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق-٢"، س١٢، ع٥٩٧. وهو يشير هنا إلى ما ذكره في محاضرة عن ديوان العقاد "وحي الأربعين" عام ١٩٣٣.

٧٦) صحيفة دار العلوم، إبريل ١٩٣٩، سيّد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع٤.

٧٧) الرسالة، ٤ يوليو ١٩٣٨، سيّد قطب، "بين العقاد والرافعي"، س٦، ع٢٦١.

٧٨) الرسالة، ٢٤ يناير ١٩٤٤، سيّد قطب، "كتب وشخصيات: الصديقة بنت الصديق للعقّاد"، س١٢، ع٥٥١.

٧٩) الرسالة، ١١ ديسمبر ١٩٤٤، سيّد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق -٢"، س١٢، ع٥٩٧.

٨٠) الرسالة، ٢٥ إبريل ١٩٣٨، سيّد قطب، "آراء حرّة لعلّها طلائع معركة: بين العقاد والرافعي"، س٦، ع٢٥١.

٨١) الرسالة، ٢ أغسطس ١٩٤٣، سيّد قطب، "حول الأدب المهموس: غلطة الآلهة وشتائم الأستاذ مندور"، س١١، ع٢٥٦. وردًا على ما أسماه قطب "شتائم"، نوّه بأنّ الأستاذ المذكور أودعت فيه الطبيعة قدرًا لا بأس به من الجنس الآخر!!

٨٢) عدّد سيّد قطب أنواع الأعداء الذين جناهم بسبب دفاعه عن العقّاد: "غضبٌ من ذوي النفوذ لأن العقاد رجل لم تُبق له قولة الحق صديقًا من السياسيين... [و]خصومه الأدباء من المدرستين القديمة والحديثة. [و]كثير من ناقصي الرجولة... [و]ناقصي الثقافة... [و]مغلقي الطباع"، وعدّد ألوان الاضطهاد التي أصابت العقاد والأوفياء له: الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيّد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعي"، س٦، ع٢٨.

٨٣) في الكتاب المشهور الذي كتبه بالاشتراك مع المازني: الديوان، راجع/ي: محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د.ت.، ص ٨٩ وما بعدها.

٨٤) محمد مندور، محاضرات في الشعر المصري بعد شوقي، ج٢، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٦، ص ٢-٣.

٨٥) قال سيّد قطب في أول كتبه، "مهمّة الشاعر في الحياة"، (ص ١٧- ٨): "فالشعر الذي يغرق في النظريات المحدودة والحكم الجافّة، ليس شعرًا بالمعنى المراد... إنّما الشعر هو الذي يحدثك في أعماق نفسك، ويصف لك الشعور الحساس وصفًا غامضًا مبهمًا، يدع لشعورك أن ينطلق، ولخيالك أن يتيه".

٨٦) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٥٦؛ محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، ج٣، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٦٧- ٨. أيضًا: س. ق.، ديوان سيّد قطب ص١٨: مقدمة الجامع عبد الباقي محمد حسين.

٨٧) محمد مندور، النقد والنقّاد المعاصرون، ص ٨٩ وما بعدها، أيضًا: محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، ج١، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٥٢- ٤.

٨٨) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ٩٦.

٨٩) عباس خضر، المصدر السابق، ص ٦٠.

٩٠) نفس المصدر، ص ٥٦- ٧. ولابد أن نذكر هنا أن سيّد قطب كان يأخذ على والده "تهاونه في الحق الذي له".

٩١) ومن أمثلة ذلك محاولته عن طريق صديقه عباس خضر إقناع أحمد حسن الزيات بالتخلي له عن الإشراف الفعلي على مجلة "الرسالة"، والاكتفاء بكتابة المقال الافتتاحي، وهو الاقتراح الذي لم يعجب الزيات بالطبع، وردّ عليه قائلاً: "وهل أقعد أنا مع القاعدين؟": عباس خضر، خطى مشيناها، سلسلة "اقرأ" الصادرة عن دار المعارف، ع٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٧٢- ٣.

٩٢) س. ق.، مهمّة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان د.ت.، ص ٩- ١١. وتاريخ مقدّمة "محمّد مهدي علّام" للكتاب، التي ورد فيها هذا الاقتباس، هو ٢٨ فبراير ١٩٣٢، وورد في ذات الصفحة أيضًا: "لو لم يكن لي تلميذ سواه [:سيّد قطب] لكفاني ذلك سرورًا وقناعة".

٩٣) صحيفة دار العلوم، إبريل ١٩٣٩، سيّد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع٤.

٩٤) ش. أ.، مارس ١٩٤٢، سيّد قطب، "طفولتنا المسروقة!!" (بتوقيع س. ق) س٣، ع٣.

٩٥) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقطة البدء"، ع٩٩٥.

٩٦) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٩٣- ٤.

٩٧) س. ق.، طفل من القرية، ص ٣٥.

٩٨) الرسالة، ٤ يوليو ١٩٣٨، محمد رفيق اللبابيدي، "بين الرافعي والعقّاد: على هامش المعركة"، س٦، ع٢٦١.

٩٩) الأسبوع، ١٨ نوفمبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "لجاجة أبي شادي وجماعته"، ع٥١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٩١.

١٠٠) عزا سيّد قطب اضطهاد مدرسي اللغة العربية إلى تغلغل النفوذ البريطاني في الوزارة: العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، "الإنجليز السر!!!!" (دون توقيع)، س١، ع٢.

١٠١) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٠، سيّد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، س١، ع١١.

١٠٢) صحيفة دار العلوم، إبريل ١٩٣٩، سيّد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع٤. وجميعهم يتنافسون على وظيفة "مدرّس لغة عربية" بوزارة المعارف.

١٠٣) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكي، "سيّد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل"، س٩٤.

١٠٤) صحيفة دار العلوم، مارس ١٩٣٨، سيّد قطب، "المهرجان"، س٤، ع٤، وكان العدد مخصّصًا لقصائد احتفالية بزواج الملك فاروق الأول.

١٠٥) سيّد قطب، مهمة الشاعر في الحياة، ص ١١٩؛ الأهرام، ١٦ يناير ١٩٣٤؛ سيّد قطب، "الشعر والبؤس"؛ الأسبوع، أغسطس ١٩٣٤؛ سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة-٦"، ع٣٦.

١٠٦) العالم العربي، ١٠ يونيه ١٩٤٧، "بطل الريف في حمى الفاورق"، (دون توقيع)، س١، ع٣.

١٠٧) راجع/ي مثلاً العدد الخامس من مجلة "العالم العربي"، أول عدد تالٍ لاستقالة سيّد قطب؛ حيث تتصدره صورة الملك فاروق، وكلمته المَلَكية بمناسبة شهر رمضان، وراجع/ي سلسلة مديح الملوك العرب في الأعداد التالية.

١٠٨) راجع/ي قصائده: "عهد الصِغَر"، "جولة في أعماق الماضي"، "الماضي"، "رثاء عهد"، "عهد ذاهب"، "ليلات في الريف"، "العودة إلى الريف"، "الليلات المبعوثة"، "ريحانتي الأولى"، "بين الظلال": س. ق؟، ديوان سيّد قطب، صفحات ٧٣- ٩٠، ١١٨- ٩. وقد نشرت هذه القصائد جميعًا بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٤، عدا قصيدة "ريحانتي الأولى" التي نشرت عام ١٩٣٧.

١٠٩) راجع/ي قصائده: "عزلة في ثورة"، "اضطراب حانق"، "الصديق المفقود"، و"غريب": نفس المصدر ، ص ٣٩- ٤٢، ص ٥٦- ٧، ص ٦٣. وقد نُشرت هذه القصائد جميعًا بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٤.

١١٠) راجع/ي قصيديتيه: "إلى الثلاثين"، و"خطى الزمن الوثاب": نفس المصدر، ص ٦٦- ٨. وقد نشرت كلتاهما عام ١٩٣٧.

١١١) راجع/ي قصائده: "سخرية الأقدار"، "في الصحراء"، "يوم خريف"، "السرّ"، "القطيع"، "قافلة الرقيق"، "أقدام في الرمال": نفس المصدر، صفحات ٥٥، ١١٥، ١٢٤، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٧، ٢٣٨. باستثناء القصيدتين الأخيرتين اللتين نشرتا عام ١٩٤٦، واللتين تحملان

ذروة شعوره بعبث الحياة ووطأتها، واستعبادها للبشر، نُشرت باقي القصائد بين عامي ١٩٢٩، و١٩٣٥.

١١٢) راجع/ي قصيدتيه: "خراب"، و"خريف الحياة": نفس المصدر، ص ٥٨ – ٩.

١١٣) راجع/ي قصيدته: "سعادة الشعراء": نفس المصدر، ص ٥٣.

١١٤) راجع/ي قصيدته: "التجارب": نفس المصدر، ص ١٢٩.

١١٥) رجّحتُ هذا التاريخ بناء على مضمون أشعار سيّد قطب عام ١٩٣٤، لكن ربما يكون قد نشرها في وقت لاحق على الأزمة العاطفية. ولقطب أشعار أسبق تعبر عن مشاعر الحب، لكنّها ذات طبيعة منشرحة نسبيًا، وأكثر بساطة، منها: "هدأت يا قلب"، "نظرة موحشة"، "صوت"، "هي أنت"، "أحبك": نفس المصدر، ص١٠٧، ص ١٥٤، ص ١٥٨، ص١٦٠، ص١٦٢، وجميعها نشرت عامي ١٩٢٩ و١٩٣٠.

١١٦) نُشرت عام ١٩٤٧، وهي تدل على طابعها هذا كسيرة ذاتية في أسلوبها وفي إهدائها الصريح "إلى التي خاضت معي في الأشواك، فدميَت ودُميت. ثم سارت في طريق وسِرت في طريق؛ جريحين بعد المعركة، لا نفسي إلى قرار ولا نفسها إلى استقرار": س. ق.، أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د.ت.، الإهداء. توجد أيضًا شواهد داخلية عديدة، مثل مترو الضواحي (وكان يسكن في حلوان)، وكونه شاعرًا أو أديبًا مرموقًا (ونحن نعرف رأيه في نفسه)، حتّى إنّ المرء يمكن أن يخمن إنّها كانت تسكن ضاحية الزيتون، مقرّ إقامة خاله.

١١٧) س. ق.، أشواك، ص ٦٩.

١١٨) راجع/ي قصائده: "حدثيني"، "الظامئة"، "لماذا أحبك؟"، "رسول الحياة"، "المعجزة"، "الحياة الغالية"، "الكون الجديد"، "حب الشكور": س. ق.، ديوان سيّد قطب، صفحات ١٦٦– ٩٧. وقد نُشرت جميعًا عام ١٩٣٤.

١١٩) س. ق.، أشواك، ص٧٧.

١٢٠) نفس المصدر، ص١٢.

١٢١) نفس المصدر، ص ٦٨.

١٢٢) راجع/ي قصائده: "أكذوبة السلوان" (١٩٤١)، "حلم الفجر" (١٩٤٤)، "انتهينا" (١٩٤٥): س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٢١٣– ٤، ص ٢٢١– ٣.

١٢٣) راجع/ي قصيدته: "نهاية المطاف" (١٩٤٥): نفس المصدر، ص ٦٩– ٧٠.

١٢٤) الرسالة، ٢٩ مايو ١٩٤٤، سيّد قطب، "مع نفسي"، س١٢، ع٥٩٦. قال: "لست أنت التي أريد يا فتاة. إنما أريد ذلك الفتى الحالم الذي كان يحيل حقيقتك المجسمة إلى رؤيا مجنحة". انظر/ي أيضًا قصيدته: "حلم الحياة" (١٩٤٣): س. ق: ديوان سيّد قطب، ص ٢١٥– ٦.

١٢٥) يذكر الباحث صلاح عبد الفتاح الخالدي، نقلاً عن محمّد قطب، أن سيّد قطب قام بعد

انتهاء تجربته هذه بأكثر من محاولة للزواج، ولم يوفق: المرجع السابق، ص ١٢٤.

١٢٦) تعبّر قصة قصيرة لسيّد قطب نُشرت عام ١٩٤١، عن رثائه لذاته، وتنبؤه بمستقبله بغير زوجة أو أولاد، صديقًا لأرفف كتبه، محرومًا من "اللثغة المحبوبة: بابا" التي لا تساويها "هتافات الجماهير جميعًا": ش. أ.، ديسمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "الخريف"، س٢، ع٢.

١٢٧) راجع/ي قصيدته: "نوسة" (١٩٤٢)، التي حكى فيها كيف صحبته قطته اثنا عشر عامًا، كانت له فيها طيف البنين وأقرب المقربين: س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٢٧١– ٣.

١٢٨) ش. أ.، يونيه ١٩٤٠، سيّد قطب، "ضريبة التطوّر": س١، ع٦. وقد وصف هذه الحيرة بأنّها "جحيم التطوّر الذي يعيشه هذا الجيل".

١٢٩) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٦٢– ١.

١٣٠) شملت تحوّلات ما بعد الحرب على المستوى السياسي عودة الجماهير إلى ساحة العمل السياسي، كأثر لتراكمات معاناة الحرب ومتاعب النظام القائم، وتراكم الإحباط إزاء وضع المشكلة الوطنية، مشكلة تحقيق الاستقلال.

١٣١) الرسالة، ٦ ديسمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "في التيه"، س١١، ع٥٤٤. والعنوان دالّ بما يكفي.

١٣٢) س. ق.، كتب وشخصيات، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦، ص ٥١– ٢. وقد أكَّد فيه أيضًا أن الإنسان الراقي هو العميق الحس، لا الذي تستهويه المعاني المجردة: نفس المصدر، ص ٧٣– ٤. ويلاحظ أن كلمة "بلورات" تحمل معنى إيجابيًا، فهي توحي بأنها بلورات من تيار الحياة نفسه، وليست مثلًا صخورًا أو زلطًا أتى من خارج الحياة.

١٣٣) الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، مج٥، ج٢.

١٣٤) س. ق.، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، د.ت.، ص ٤١.

١٣٥) حول هذا الهجوم على الغرب: راجع/ي الفصل الثالث، "الراديكالية الهويّاتية".

١٣٦) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١٩. حيث أشار إلى مقال "إرادة الغفلة" للعقاد، باعتباره –على لسان محمد قطب– موجهًا بطريق غير مباشر لسيّد قطب. راجع/ي المقال في: الرسالة، ١٨ مارس ١٩٤٦، س١٤، ع٦٦٣.

١٣٧) العالم العربي، ١٠ إبريل ١٩٤٧، سيّد قطب، "الضمير الأدبي في مصر: شبان وشيوخ". س١، ع٤.

١٣٨) الثقافة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "إلى أستاذنا الدكتور أحمد أمين"، س١٣، ع٦٦٣.

١٣٩) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فياض، "سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س٩٤. والكتاب على الأرجح هو "مشاهد القيامة في القرآن"، الصادر عام ١٩٤٧، فحتّى صدور كتاب "الأطياف الأربعة عام ١٩٤٦، كان سيّد قطب ما زال يُسمّي

العقّاد: "كاتب الشرق الأول". راجع/ي الإهداء على النسخة المودعة بمكتبة العقاد الخاصة بقاعة المكتبات الخاصة بدار الكتب.

١٤٠) س. ق.، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص ٦٧: الكتاب، فبراير ١٩٤٨؛ سيّد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، مج٥، ج٢. حيث دعا ساخرًا إلى جمع ما للعقّاد من شعر متناثر في دواوينه على حدة، ونقل الباقي إلى كتب النثر.

١٤١) س. ق.، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص ٨٩ -٩٠. والكتاب صادر عام ١٩٤٨.

١٤٢) الرسالة، ٢٢ يونيه ١٩٤٢، "كتب وشخصيات"، س١٠، ع٤٦٨.

١٤٣) علي شلش، المرجع السابق، ص ٩٠- ٧. وَضَع علي شلش تعبير "الحكومة الأدبية" للإشارة إلى أقطاب الحياة الأدبية الذين يكون لكلمتهم - مدحًا وذمًا - ثقل خاص في الحياة الأدبية، تزكي أو تمحق المواهب الصاعدة: نفسه، ص ٩٢.

١٤٤) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ٨٨.

١٤٥) يذكر الباحث عبد الباقي محمد حسين (المرجع السابق، ص ١٣٨)، أن شاعرية سيّد قطب بدأت في النضوب منذ بداية الأربعينيات، وقلّت قصائده المنشورة تباعًا، حتى توقفت تمامًا عام ١٩٥٠، باستثناء بسيط سيُذكر لاحقًا.

١٤٦) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المرجع السابق، ص٨٨.

١٤٧) لم يزد إنتاج سيّد قطب في النقد الأدبي بعد سفره إلى الولايات المتحدة في أواخر عام ١٩٤٨ عن بضعة مقالات.

١٤٨) الكاتب، أغسطس ١٩٧٥، علي شلش "أنور المعداوي في رسائل معاصريه": رسالة سيّد قطب إلى أنور المعداوي من واشنطن في ٦ مارس ١٩٥٠.

١٤٩) الكتاب، إبريل ١٩٥١، سيّد قطب، "في الأدب والحياة"، س٦، ج٤. مج١٠.

١٥٠) الكتاب، فبراير ١٩٥٠، سيّد قطب، "أضواء من بعيد"، س٥، ج٢، مج٩.

١٥١) س. ق.، ظلال، ط٩، دار الشروق ١٩٨٠، مج٥، ص ٢٦٢١.

١٥٢) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٣٥٢ - ٣. والإشارة هنا إلى قصائده القديمة التي عبّر فيها عن عبث الحياة.

١٥٣) الرسالة، أعداد يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "هل الأدب قد مات؟"، سلسلة مقالات في الأعداد ٩٣٩، ٩٤١، ٩٤٢.

١٥٤) س. ق.، النقد الأدبي، ص٣٠، هـ١. ويتّضح من سياق الكتاب أنّ هذا الهامش، ومواضع أخرى تتعلّق بما أسماه سيّد قطب "الأدب الإسلامي" قد أضيفت إلى الطبعة الأصلية الصادرة عام ١٩٤٨، التي لم أتمكّن من العثور عليها لإجراء مقارنة دقيقة. وفي هذا الهامش إشارة صريحة إلى أنّه مضاف في الطبعة الثانية.

١٥٥) س. ق.، في التاريخ: فكرة ومنهاج، ط٩، دار الشروق ١٩٩١، ص١١.

١٥٦) نفس المصدر، ص ١٥- ٦.

١٥٧) س. ق.، العدالة، ط٧، دار الشروق ١٩٨١، ص ٢٨٤.

١٥٨) نفس المصدر، ص ٢٨٥. والمقصود هنا هو مدرسة الواقعية الاشتراكية التي تبنّتها الحكومات في بلدان المعسكر الشرقي، والشيوعيون في مختلف أنحاء العالم.

١٥٩) محمّد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، ص ٢٣٣- ٦.

١٦٠) س. ق.، العدالة، ص ٢٨٤- ٥.

١٦١) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ٥- ٦؛ الرسالة، ٢٧ نوفمبر ١٩٤٤، سيّد قطب، "على هامش النقد: خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق- ١"، س١٢، ع٥٩٥.

١٦٢) س. ق.، كتب وشخصيات، الإهداء. والواقع أنّ سيّد قطب كان انطباعيًا في نقده، يعتمد على ذوقه وحساسيته الأدبية المدربة. راجع/ي مثلاً: أحمد البدوي، المرجع السابق، ص ١٣٧.

١٦٣) حول مسألة أثر البيئة: راجع/ي ربطه – اقتداءً بالعقّاد – بين البيئة الصحراوية، وما نسبه إلى الشعر الجاهلي من سطحية: مهمّة الشاعر في الحياة، ص ٧٥ – ٨، ص ٨٢.

١٦٤) الرسالة، ١٥ أغسطس ١٩٣٨، محمد أحمد الغمراوي، "حول أدب الرافعي: بين القديم والجديد"، س٦، ع٢٦٧.

١٦٥) الرسالة، ١٨ يوليو ١٩٣٨، سيّد قطب، "بين العقاد والرافعي: الدين والأدب"، س٦، ع٢٦٣.

١٦٦) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ١٧٨ (ضمن المقال المخصص لنقد رواية "مليم الأكبر"، أولى الروايات التي تناولت الصراع الطبقي في مصر)؛ ش. أ.، ديسمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "وظيفة الفن والصحافة في بناء المجتمع وتوجيهه"، س٤، ع١٢.

١٦٧) ش. أ.، مايو ١٩٤٢ سيّد قطب، "المجتمع والفنون"، (بتوقيع س. ق.)، س٣، ع٥. وقد ظل هذا الموقف قائمًا حتى عام ١٩٤٨، لكن سيّد قطب صار يؤكد على أولوية صدق الشعور وحرارته وقوته، لا نوعه، متخليًا بذلك عن تعصبه للروح العقادية بالذات؛ فالنظرة المتفائلة تجاه الحياة أصبحت عنده مساوية في الأصالة الأدبية مع النظرة المتشائمة. وبالمقابل، لم يعد يرى أنّ الأدب يحتوي العالم كله. انظر/ي: الكتاب، فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "رأي في الشعر: بمناسبة لزوميات مخيمر"، س٣، ج٢، مج٥.

١٦٨) المقتطف، فبراير ١٩٣٩، مج٩٤، ع٢.

١٦٩) المقتطف، مارس ١٩٣٩، مج٩٤، ع٣.

١٧٠) س. ق.، التصوير الفني في القرآن، ص ٨.

١٧١) نفس المصدر، ص ٥- ٦.

١٧٢) س. ق.، النقد الأدبي، ص ٣٦.

١٧٣) س. ق.، كتب وشخصيات، ص٤٢.

١٧٤) س. ق.، التصوير الفني، ص ١٨١- ٢.

١٧٥) كان ممثل النظرة العقلية في هذا الجدل عبد المنعم خلّاف، الذي أكّد أن القرآن يخاطب العقل بالمعلوم، ولا يخاطب الوجدان بالمجهول: الرسالة، ١٧ ديسمبر ١٩٤٥، عبد المنعم خلاف، "العقل المزمن، أو الدين عن طريق الفكر"، س١٣، ع٦٥.

١٧٦) الرسالة، ١٢ نوفمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "التصوير الفني والعقيدة في القرآن"، س١٣، ع٦٤٥.

١٧٧) س. ق.، مشاهد القيامة في القرآن، ص ٩. انظر/ي أيضًا: ص ٢٧٣. (التشديد من عندي).

١٧٨) س. ق.، المدينة المسحورة (قصة خيالية)، دار الشروق د. ت.، ص ١٠- ١.

١٧٩) حميدة قطب وإخوتها، المصدر السابق، ص ١٩١ (بقلم سيّد قطب).

١٨٠) نفس المصدر، ص ١٨٤- ٥. ويمكن أن نجد أصولاً لهذا الاتجاه لتقدير المجهول عند سيّد قطب ترجع إلى عام ١٩٣٤، حين راح يفسّر تطورات العلم الحديث من قبيل مبدأ عدم اليقين، ونظرية الاحتمالات بأن العلم "عاد يحسب للمجهول حسابًا في نتائجه"، واستخلص من هذا أن النفس – من باب أولى- ستظل أرحب من أن تحصُرها وتحدِّدها أية قوانين علمية: الأهرام، ٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيّد قطب، "الكتب الجديدة في عالم المدرسة"، ص٧.

١٨١) س. ق.، المصدر السابق، ص ١٨٧. يرجع زمن النشر الأول لهذا النص، والذي قبله إلى عام ١٩٤٣، في مقال نُشر بالرسالة بعنوان: "في التيه".

١٨٢) س. ق.، التصوير الفني، ص ١٦٨.

١٨٣) س. ق.، مشاهد القيامة، ص ١٣- ٤.

١٨٤) فيما بعد اتُّهم سيّد قطب بتبني نظرية "وحدة الوجود"، التي تُعد في الفكر السني انحرافًا، بسبب بعض العبارات التي ساقها في تفسيره "في ظلال القرآن"، خصوصًا في تفسير سورة الحديد وسورة الإخلاص: راجع/ي: س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ط١، دار الشروق، ١٩٨٦، ص ٨- ٩ (من مقدّمة أخيه محمد قطب). وقد كتب سيّد قطب مسودّات بعض فصول الكتاب أثناء محاكمته عام ١٩٦٦.

١٨٥) راجع/ي: الفصل الثاني، "المجتمع المتوازن".

١٨٦) س. ق.، طفل من القرية، ص ١٥٩.

١٨٧) نفس المصدر، ص ١٧٠- ١.

١٨٨) الأسبوع، ٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة -١"، ع٣١. وهو بداية سلسلة من المقالات التي هاجمت المصالح والحزازات الشخصية، التي تكمن وراء المعارك التي تثار في ميدان النقد الأدبي.

١٨٩) راجع/ي، الفصل الثاني، "من الإصلاح إلى التمرّد: انهيار مشروع المجتمع المتوازن".

١٩٠) يقول صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص١٠٠) إن سيّد قطب قد خرج من حزب الوفد عام ١٩٤٢، بمناسبة حادث ٤ فبراير. وليس هذا صحيحًا؛ فثمة إشارتان واضحتان كتبهما بنفسه قبل ذلك التاريخ، تؤكدان انضمامه إلى العقّاد في صراعه ضد الوفد، وتحمُّله اضطهادات بسبب ذلك:

- الأولى أشار فيها إلى دوره في الجمع بين عبد القادر حمزة والعقاد في مشروع للهجوم على النحاس وحكومته، بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦: الرسالة، ٢٣ يونيه ١٩٤١، سيّد قطب، "بين عبد القادر حمزة والعقاد"، س٩، ع٤١٦.

- والثانية تحدّث فيها عن وقوفه بجانب العقاد، ضد الوفد الذي كان يسعى لقطع رزقه، جاء فيها: إنّ العقّاد "حطم قداسة الأصنام، ولقح هذا الجسم الضخم (الوفد) بجراثيم الفناء التي ظلّت تعمل عملها حتّى خر بعد ذلك في الميدان": الرسالة، ١٤ نوفمبر ١٩٣٨، سيّد قطب، "كلمة أخيرة: بين العقّاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين"، س٦، ع٢٨. أمّا الميدان الذي سقط فيه الوفد؛ فهو الانتخابات البرلمانية عام ١٩٣٧. لكنّ المدّة التالية لحادث ٤ فبراير شهدت تقاربًا كبيرًا بين قطب ووزير الشؤون الاجتماعية الوفدي عبد الحميد عبد الحق.

١٩١) الرسالة، ٢٢ أغسطس ١٩٤٦، سيّد قطب، "من لغو الصيف إلى الإسكندرية"، س١٤، ع٦٨١؛ حيث يقول إنّه اتُّهم بالعمل "لحساب المعارضة"، ونشر الإشاعات عن وزارة الحكومة في بار اللواء. وقد أرسله طه حسين إنقاذًا له في جولة تفتيشية بالصعيد لتقصّي أحوال تعليم اللغة العربية. أمّا تاريخ منتصف عام ١٩٤٤، فهو تقدير تقريبي، أُرجحه بسبب نقله وقتها إلى وظيفة مفتش الوزارة، في المدّة من أول يوليو ١٩٤٤ إلى إبريل ١٩٤٥: راجع/ي: ملف سيّد قطب بوزارة التربية والتعليم، ورقة بعنوان: "أحوال موظّف"؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٣٠- ١. ومع ذلك ربما يكون هذا التكليف قد حدث عام ١٩٤٣، وفقا لقول سيّد قطب إنّه قام بإعداد اقتراح لإصلاح نظام تعليم اللغة العربية في تلك السنة: راجع/ي: الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقطة البدء"، ع٩٩٥.

١٩٢) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟"، س١٣، ع٦٤٨.

١٩٣) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "قوة الكلمة"، ع١٠٠٧.

١٩٤) الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "مدارس للسخط..؟!"، س١٤، ع٦٩١. ويرى الباحث حسيني علي رضوان إبراهيم (التيار الإسلامي في أدب سيّد قطب، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية ١٩٨٤، ص٥)، أن هذا المقال هو بداية الأدب الإسلامي لسيّد قطب، لمجرّد ورود بعض آيات القرآن فيه.

١٩٥) الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيّد قطب، "لغة العبيد"، س١٥، ع٧٠٩.

١٩٦) س. ق.، كتب وشخصيات، ص ٢٢١.

١٩٧) نفس المصدر، ص ٢٣٤.

١٩٨) نفس المصدر والصفحة. (التشديد من عندي).

١٩٩) الرسالة، ١٩ أغسطس ١٩٤٦، سيّد قطب. "من لغو الصيف: سوق الرقيق"، س١٤، ع٦٨٥.

٢٠٠) العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، المحرر (سيّد قطب)، "عودوا إلى الشرق"، س١، ع٢.

٢٠١) نفس المصدر.

٢٠٢) الرسالة، ١٦ مايو ١٩٤٩، سيّد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم -٢"، س١٧، ع٨٢٨.

٢٠٣) لاحظ/ي أن هذا يسبق تحوله إلى تبنّي الإسلام السياسي: الأهرام، ٢٧ يونيه ١٩٣٤، سيّد قطب، "الكتب الجديدة في عالم المدرسة"، ص ٧. انظر/ي أيضًا سابق اهتماماته الأخلاقية المحافظة في مطالبته المتكررة بإنشاء رقابة أخلاقية على الفنون: الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠، سيّد قطب، "الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصري"، س٨، ع٣٧٤؛ ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيّد قطب، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا"، (دون توقيع)، س٣، ع٦. انظر/ي كذلك نقده للروح الغربية المغرقة في النفعية في الحضارة الغربية في: الأسبوع، ٤ يوليو ١٩٣٤، سيّد قطب، "معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة -٢"، ع٣٢.

وقد ذكر محمود عبد الحليم (الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، ج١، دار الدعوة، الإسكندرية د.ت.، ص ١٩١- ٢) أن سيّد قطب قد كتب مقالاً في الأهرام يدعو فيه إلى العري التام على مثال أندية العراة في أوربا. وحدّد الباحث محمد حافظ دياب (المرجع السابق، ص ٩٤) تاريخ نشر هذا المقال بعدد ١٧ مايو ١٩٣٤، ولم أجد لمثل هذا المقال أثرًا، بتوقيع أو بغير توقيع في كافة أعداد النصف الأول من عام ١٩٣٤، وهي الفترة التي داوم فيها سيّد قطب على النشر بالأهرام. ولم أجد أي إشارة إليه في كافة المعارك الأدبية التي أثيرت ضد سيّد قطب. لذلك رجَّحت في الطبعة الأولى من هذا الكتاب عدم وجود مقال يحتمل تفسيره هذا القول.

لكن موقع للإخوان ذكر أن المقال المشار إليه هو: "الشواطئ الميتة" (الأهرام ١٠ يوليو ١٩٣٨). وجاء فيه وفقا للموقع: "إنّ الذين يتصورون العري على الشواطئ في صورته البشعة الحيوانية المخيفة جدُّ واهمين"، وإنّ "الذين يدعون إلى إطالة لباس البحر وإلى ستر الأجسام بالبرانس إنما يدعون في الواقع إلى إثارة الفتنة النائمة وإيقاظ الشهوات الهادئة، وهم يحسبون أنهم مصلحون". انظر/ي:

http://www.ikhwanwiki.com/ مادة "سيد قطب والدعوة إلى العُري والإباحية".

وكما هو واضح يقدّم قطب في هاتين الجملتين تصورًا ينفي عن لباس البحر صفة إثارة الشهوات، ويرى – بالعكس – أن الدعوة للحجب والتغطية هي المثيرة للغرائز. وطبيعي أن

يُسيء محمود عبد الحليم (وغيره من الإخوان) فهم هذا المنطق.

٢٠٤) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٤٥، سيّد قطب، "هذه هي فرنسا"، س٣٣، ع٦٢٤؛ الرسالة، ٦ مايو ١٩٤٦، سيّد قطب، "بعد الجلاء عن سورية: سحر الجلاء (مهداة إلى الأستاذ توفيق الحكيم)"، س١٤، ع٦٧.

٢٠٥) الرسالة، ٣ فبراير ١٩٤٧، سيّد قطب، "لغة العبيد"، س١٥، ع٩٠٧.

٢٠٦) الرسالة، ٩ و١٦ مايو ١٩٤٦، سيّد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم"، س١٧، ع٨٢٧ و ٨٢٨.

٢٠٧) الرسالة، ١٦ ديسمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "على هامش النقد: غفلة النقد في مصر"، س١٤، ع٧٠٢؛ السوادي، ١١ نوفمبر ١٩٤٧، سيّد قطب، "هذي هي الأغلال"، س١، ع٧، وقد هاجم في المقالين الكاتب السعودي عبد اللّه القصيمي، وكتابه "هذي هي الأغلال"، الذي نال مديح عدد من المثقفين الليبراليين، وعلى رأسهم العقّاد ذاته، الموصوم بالغفلة في المقال الأول.

٢٠٨) الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "من لغو الصيف: هؤلاء الأرستقراط..!!"، س١٧، ع٦٨٧.

٢٠٩) الرسالة، ٦ يناير ١٩٤٧، سيّد قطب، "قيادتنا الروحية"، س١٥، ع٧٠٥.

٢١٠) في إبريل ١٩٤٧، رأس سيّد قطب تحرير مجلة "العالم العربي"، التي كان هدفها "تعريف العالم العربي بنفسه" وماضيه وحاضره ومستقبله، الذي سيصنعه بأن "يتعصب لنفسه ليُخَلِّص نفسه" (١٠ إبريل ١٩٤٧، المحرر: سيّد قطب، "أهدافنا وبرامجنا"، س١، ع١). تعرّضت المجلة للعديد من القضايا العربيّة في مواجهة الاستعمار، لكنها أيضا انطوت على نزعة مصرية واضحة داخل هذا الإطار، إلى حدّ الدعوة إلى استخدام نفوذ مصر العربي في تهديد الاستعمار، وإجباره على منح مصر الاستقلال في مجلس الأمن: (عدد ١٠ يونيه ١٩٤٧، المحرر: سيّد قطب، "نحن أقوياء"، س١، ع٣). والمجلة كان يصدرها يوسف شحاتة، وهو رجل مسيحي: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١١٧.

٢١١) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فيّاض، "سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س٩٤.

٢١٢) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

٢١٣) عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٩.

٢١٤) على سبيل المثال، ناشد سيّد قطب توفيق الحكيم استيحاء التراث الفرعوني والإسلامي على حدّ سواء في أدبه، على نحو ما أشرتُ. وبصفة عامّة كانت قضية الجامعة السياسية المطلوبة غير مستقرّة في ذهن قطب، رغم استقراره على المحتوى الإسلامي للنهضة المطلوبة، مع نكهة قومية مصرية قوية.

٢١٥) عباس خضر، المصدر السابق، ص ٥٩. ومع ذلك، لن يختفي هذا المنحى النفعي في تبنّي الإسلام بالكامل أبدًا.

٢١٦) الكتاب، إبريل ١٩٥٠، سيّد قطب، "رؤيا على الأفق، موسيقى الوجود"، س٥، ج٤، مج٩. وهو مقال أرسله من سان فرانسيسكو.

٢١٧) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٣٨.

٢١٨) س. ق.، ظلال، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.، ج١١، ص ٨٢، هـ١. وهذه الدراسات قد ظهرت تباعًا بالترتيب الآتي: "التصوير الفني في القرآن" بالنسبة "للإعجاز" الأدبي، و"العدالة الاجتماعية في الإسلام" بالنسبة "للإعجاز الاجتماعي" – إن جاز التعبير – والكتاب الذي كان يُعِدّه ولم يأخذ صورته النهائية إلّا عام ١٩٦٢، "خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته"، بالنسبة "للإعجاز" الفلسفي.

٢١٩) هي: "أصداء الزمن"، "الكأس المسمومة"، "قافلة الرقيق"، "حلم الفجر"، وأشير إليها في أوقات مختلفة: صحيفة دار العلوم، أكتوبر ١٩٣٧، سيّد قطب، "خطا الزمن الوثاب" (قصيدة)، س٤، ع٢؛ س. ق.، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف (نشر سنة ١٩٤٦)؛ س. ق.، ظلال، ط١، ج٥، الصفحة الأخيرة (نُشِر حوالي سنة ١٩٥٣). ويدّعي الباحث عبد الباقي محمد حسين أن ديوان "أصداء الزمن" الذي أُعلن عن قرب صدوره عام ١٩٣٧ قد ظهر بالفعل، وإن كان لم يعثر عليه. لكن بالرجوع إلى المصدرين الأخيرين المشار إليهما، لا نجده ضمن أعماله المنشورة: س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٢٣– ٤ (مقدمة الجامع).

٢٢٠) س. ق.، كتب وشخصيات، ظهر الغلاف. وهذه أسماء كتب أعلن عن وجودها تحت الطبع أو قيد الإعداد، ولم تنشر، (بخلاف دواوين شعره): "القصة بين التوراة والقرآن"، "النماذج الإنسانية في القرآن"، "المنطق الوجداني في القرآن"، "الأساليب الفنية في القرآن"، "المذاهب الفنية المعاصرة"، "الصور والظلال في الشعر العربي"، "القصة في الأدب العربي"، "شعراء الشباب"، "القصة الحديثة"، "القطط الضالة" (مجموعة قصص)، "من أعماق الوادي" (مجموعة قصص)، "عرابي المفترى عليه"، "الشريف الرضي"، إلى جانب إعلانه عن نيّة إصدار كتاب عن الشاعر الغنائي "محمود أبو الوفا". وربّما كان هذا الإعلان مجرّد مجاملة لصديق. والمسألة المهمة هنا ليست عدم إصدار كتبه في تلك المرحلة؛ وإنما اتجاهه إلى الإعلان عنها مسبقًا، ثم التخلّي عن إنجازها، ممّا يدلّ على تقلّب داخلي حادّ.

ويقلّ العدد كثيرًا، وتصبح أسباب عدم النشر أكثر وضوحًا بعد مرحلة تحوله الإسلامي. فالكتب التي لم تُنشر؛ هي: "نحو مجتمع إسلامي" (نُشر منه بضع مقالات في مجلة "المسلمون" ١٩٥١–١٩٥٢)، "أمريكا التي رأيت" (نُشر منه بضع مقالات في "الرسالة" عام ١٩٥١)، "مع الخالدين" (؟)، ثم ستة كتب لم تتح له الفرصة لنشرها بسبب إعدامه: "أوليات

هذا الدين"، "في موكب الإيمان"، "هذا القرآن"، "في ظلال السيرة"، "تصويبات في الفكر الإسلامي المعاصر"، المجموعة الثانية من "معالم في الطريق": س. ق.، ظلال، ط٥، ج١٣، ص ١٨٣.

٢٢١) س. ق.، العدالة، ط٣، دار الإخوان المسلمين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٧٦ (وتحتوي الصفحة قائمة الكتب التي أصدرها حتى تاريخه).

٢٢٢) قصيدة "عاشق المحال"، المنشورة عام ١٩٤٢: س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٤٦- ٧.

٢٢٣) وزارة التربية والتعليم، ملف سيّد قطب، أمر نقل رقم ٢١٠ بتاريخ ١٨ ديسمبر ١٩٤٨.

٢٢٤) راجع/ي: الفصل الثاني، "الإصلاح الاجتماعي الإسلامي".

٢٢٥) الهلال: أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكّي، "سيّد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل"، س٩٤.

٢٢٦) صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، ط٣، دار المنارة بجدة، ودار الوفاء بالمنصورة ١٩٨٧، ص ١٩.

٢٢٧) وزارة التربية والتعليم، ملف سيّد قطب، خطاب الإدارة العامة للبعثات للمراقب العام للمستخدمين، في ٤ إبريل ١٩٥٤.

٢٢٨) الهلال، أكتوبر ١٨٩٦، الطاهر أحمد مكّي، (مقال سبق ذكره): رسالة سيّد قطب إلى زميله محمد جبر في ١٢ فبراير ١٩٤٩.

٢٢٩) الطاهر أحمد مكّي، نفس المصدر؛ علي شلش، المرجع السابق، ص.١٣٨.

٢٣٠) الطاهر أحمد مكّي، نفس المصدر والرسالة.

٢٣١) نفسه.

٢٣٢) والواقع أنّ سيّد قطب أرسل إلى صديقه محمد جبر، يبلغه بقرب عودته، قبل العودة بسبعة أشهر: نفس المصدر.

٢٣٣) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "وزارة المعارف وفكرة الثورة"، ع١٢٧١. وتاريخ نشر المقال يلي تقديم استقالته احتجاجًا على سياسة إسماعيل القباني بيومين. والغريب أن أحدًا من الباحثين الذين اطلعت على كتاباتهم لم يشر إلى هذا المقال، بما ذلك الكتاب الذي اقتصر بالكامل على تناول رحلة سيّد قطب إلى الولايات المتحدة: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق.

٢٣٤) Heyworth-Dunne, J., *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington, 1950, p. 97.

٢٣٥) الطاهر أحمد مكّي، نفس المصدر.

٢٣٦) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب، الشهيد الحي، ص ١٢٥؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، ص ١٦- ٧. وربّما كان محمد قطب

راغبًا عن الإشارة إلى عضوية أخيه في الحزب السعدى في وقت سابق.

٢٣٧) صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، ص ١٦- ٧.

٢٣٨) حول ظروف توقُّف المجلة، راجع/ي: الفصل الثالث، "خيار الانكشارية المتجرّدة".

٢٣٩) أوضح دليل على ذلك، ما كتبه سيّد قطب عام ١٩٤٧: "هنالك جماعات تدعو دعوات إسلامية، ولكنّها جماعات هزيلة الروح، ناضبة، خامدة، أضعف من أن تنفخ في هذا الجيل الهابط المنحل": الرسالة، ٦ يناير ١٩٤٧، سيّد قطب، "قيادتنا الروحية"، س١٥، ع٧٠٥.

٢٤٠) حول تطوّر علاقته بالإخوان، راجع/ي: الفصل الثالث، "خيار الانكشارية المتجرّدة".

٢٤١) مثلاً: المصوّر، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة السادسة؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، ص ٢٧- ٨.

٢٤٢) Qutb, S., *Social Justice in Islam*, tr. B. Hardie, Washington D.C., 1953, P. iii

٢٤٣) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٣٩-٤٠. وقد ضرب المثل ببرامج التعليم الأمريكية بالذات.

٢٤٤) الرسالة، ٣ يوليو ١٩٥٠، سيّد قطب، "إلى عبّاس خضر، بين صديقي وبيني، أو بين مصر وأمريكا"، س١٨، ع٧٧٨.

٢٤٥) س. ق.، ديوان سيّد قطب، قصيدتا "هتاف روح"، و"دعاء الغريب"، (كتبهما في سان فرانسيسكو)، ص ٩٩ - ١٠١.

٢٤٦) اللواء الجديد، ١٩ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع١٠؛ حيث استشهد بهذه الواقعة ليستنتج منها أن هذه "هي اللّغة الوحيدة التي يفهمها الأمريكان"، ومن ثم: "فمُجرم مُجرم من يجرّدنا من هذا السلاح الفعّال الذي نملكه اليوم في كفاحنا القومي".

٢٤٧) اللواء الجديد، ١ مايو ١٩٥١، سيّد قطب، "جنون التعصب في أمريكا"، ع٣.

٢٤٨) الرسالة،٥ و١٩ نوفمبر، و٣ ديسمبر ١٩٥١، سيّد قطب، مقال مسلسل بعنوان "أمريكا التي رأيت في ميزان القيم الإنسانية"، ع٩٥٧، ٩٥٩، ٩٦١.

٢٤٩) الكتاب، ٨ ديسمبر ١٩٤٩، سيّد قطب، "حمائم في نيويورك"، س٤، ج١٠. وقد كتب المقال وأرسله بعد أن مضى عليه أكثر من عام في أمريكا.

٢٥٠) اللواء الجديد، ٢٤ إبريل ١٩٥١، سيّد قطب، "الشعب الأمريكي بدائي ويحب القوة العضلية"، س١، ع٢؛ اللواء الجديد، ١٥ مايو ١٩٥١، سيّد قطب، "الأمريكان متعصّبون غير متديّنين"، س١، ع٥.

٢٥١) الكتاب، مايو ١٩٥٠، تعليق سيّد قطب على مقال "العشرون الذين صاغوا القرن العشرين"، ترجمة محمّد قطب، س٥، ج٥. ولعل هذا الرأى يدل على أن سيّد قطب لم يطّلع على الأدب الأمريكي، ولا على كتابات اليسار الأمريكي، أو أنه قرر أن يتجاهل هذا

كلّه للحفاظ على اتساق أطروحاته.

٢٥٢) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ط١٠، دار الشروق ١٩٨٩، ص ٧٧- ٨.

٢٥٣) نفس المصدر، ص ٨٠- ١.

٢٥٤) الرسالة، ٥ نوفمبر - ٣ ديسمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "أمريكا التي رأيت"، أعداد ٩٥٧، ٩٥٩، ٩٦١.

٢٥٥) الكتاب، ديسمبر ١٩٤٩، سيّد قطب، "حمائم في نيويورك"، س٤، ج١٠، مج٨. ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ هذا النوع من النقد في منظور سيّد قطب يعبر عن درجة عالية من العداء، تفوق نقد النظام الاجتماعي أو الاقتصادي مثلاً. ومع ذلك، من المؤكّد أن سيّد قطب قد لاحظ التفرقة العنصرية ورفضها، كما أكّد على عدم أهمّية ازدهار الإنتاج في الولايات المتّحدة في حدّ ذاته.

٢٥٦) الرسالة، ٩ مايو ١٩٤٩، سيّد قطب، "إلى الأستاذ توفيق الحكيم-١"، س١٧، ع٨٢٧.

٢٥٧) أخبار عن التحقيق في: اللّواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، ع١٥.

٢٥٨) اللّواء الجديد، ع١٤، في ١٧ يوليو ١٩٥١: "التحقيق مع اللّواء الجديد"؛ ع٤٣، في ٥ فبراير ١٩٥٢: "جرائم الصحافة".

٢٥٩) الدعوة، ع٥٠، في ٢٩ يناير ١٩٥٢.

٢٦٠) وقد وجدتُ في ملف سيّد قطب في وزارة التربية والتعليم قرارًا لوزير المعارف في ٢٥ مايو ١٩٥٢، بنقله إلى منطقة بورسعيد مراقبًا مساعدًا. ولم يُشر أي مرجع إلى حدوث هذا الانتقال، غالبًا لأنّه لم يُنفَّذ لسبب أو لآخر. وبالمقابل، أشار الباحث عبد الباقي محمد حسين (المرجع السابق، ص ٤٣) إلى أن سيّد قطب قد عُيِّن بعد عودته من البعثة مراقبًا مساعدًا بإدارة البحوث الفنية والمشروعات، في ١٧ مايو ١٩٥٢. لكنّي لم أعثر في ملفه على ما يشير إلى ذلك.

٢٦١) حديث له مع عدد من معجبيه في منزله عام ١٩٥١، أشار إليه: أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

٢٦٢) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع٢٢. وقد عاد قطب إلى نقد أسلوبه في الكفاح بعد حريق القاهرة أيضًا.

٢٦٣) أولهما كتبه كارل ماركس وفريدريك أنجلز عام ١٨٤٨، لتحديد أطر الحركة السياسية للطبقة العاملة، وثانيهما كتبه ماركس في العقدين الأخيرين من حياته، وترك أغلبه مخطوطًا، ليكون بمثابة نقد علمي وفلسفي للرأسمالية. وليس التشبيه غريبًا كما يبدو للوهلة الأولى؛ إذ إن علاقة سيّد قطب بالأفكار الماركسية علاقة عميقة، رغم أنّها عدائية، وهي تحتاج إلى دراسة مستقلة.

٢٦٤) س. ق.، ظلال، ط١، ج١٣، ص ٣٩ -٤٠؛ أيضًا: ج١٣، ص ٤٠، ص ٥١.

٢٦٥) راجع/ي: الفصل الثالث، "خيار الانكشارية المتجرّدة".

٢٦٦) اعتقل سيّد قطب ضمن حملة الاعتقالات الأولى ضدّ الإخوان في ١٣ يناير ١٩٥٤، وأفرج عنه في ٢٧ مارس ١٩٥٤: ق ٦٥، مذكّرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامّة عن سيّد قطب، محرّرة في ١٠ فبراير ١٩٦٦، ومعنونة: "سري جدًا".

٢٦٧) الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "إنّها العقيدة في اللّه"، س٢، ع١٠٢. والمقال يصوّر هذا التردّد الداخلي في صورة حوار بين صديقين.

٢٦٨) راجع/ي الفصل الرابع، "تشكُّل الخطاب الراديكالي القطبي".

٢٦٩) راجع/ي قصيدتي "هبل.. هبل" و"أخي": س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٢٨٩ - ٩٣. وقد نشرت الأخيرة بمجلّة "الكفاح الإسلامي" بالأردن، في عدد ٢٦ يوليو ١٩٥٧، وأثارت إعجاب الشعراء ذوي الاتجاه الإسلامي، فقدموا لها بضع معارضات. راجع/ي: حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ٤٠٥ - ٧.

٢٧٠) كان المطالبون بمراجعة فكر حركة الإخوان يبحثون عن مخرج يتيح لهم الالتقاء بالنظام، أو انتهى بهم الأمر إلى هذا اللقاء على كل حال. راجع/ي الفصل الرابع، "تأميم الدعوة الإسلامية وموقف الإخوان".

٢٧١) س. ق.، ظلال، ط٩، مج١، ص ١١ (من المقدّمة). (التشديد من عندي).

٢٧٢) نفس المصدر والصفحة.

٢٧٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٢٢.

٢٧٤) خطاب سيّد قطب إلى الصاغ أحمد راسخ بالمباحث العامّة في ٤ أغسطس ١٩٦٥، ضمن مرفقات النيابة في: ق ٦٥.

٢٧٥) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٨٤٤.

٢٧٦) س. ق.، ظلال، ط٥، مج١٣، ص ١٨٣.

٢٧٧) نفس المصدر، مقارنًا بقائمة كتاباته في نهاية كل جزء من أجزاء الطبعة الأولى من الظلال.

٢٧٨) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٣٣٣.

٢٧٩) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٨٧٥. والروح الصوفية واضحة في العديد من فقرات تفسيره للقرآن، إلى حدّ اتّهامه بأنّه من أنصار مذهب وحدة الوجود: س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٨- ٩ (من مقدّمة أخيه محمّد قطب).

٢٨٠) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ١٧- ٨؛ س. ق.، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته، ط٨، دار الشروق ١٩٨٣، ص ٩- ١٠.

٢٨١) س. ق.، مقوّمات التصور الإسلامي، ص ٣٧- ٨؛ حيث يقول: "إنّ العبارة البشرية كائنة ما كانت... لن تبلغ شيئًا ممّا تبلغ إليه العبارة القرآنية والمنهج القرآني، وطريقة العرض القرآنية"، وبالتالي: "نريد لهذا القارئ أن يتعود التعامل مع القرآن ذاته تعاملاً مباشرًا".

٢٨٢) ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامّة عن سيّد قطب، ص ٢، محرّرة في ١٠ فبراير سنة ١٩٦٦، معنونة: "سرّي جدًا".

٢٨٣) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٩.

٢٨٤) بالمقارنة بين الطبعتين، الأولى والخامسة، الصادرة عام ١٩٦٧، من "الظلال"، تبيّن لي أن سيّد قطب قد أعاد كتابة الأجزاء الثلاثة عشرة الأولى بالكامل؛ بحيث زاد عدد صفحاتها – وهي من ذات القطع والبنط – بنسبة ٢٥٠% تقريبًا. وقد نقّح الأجزاء العشرة الأولى وهو في السجن، والباقي أثناء الاعتقال والمحاكمة: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٤٣.

٢٨٥) نفس المرجع، ص ٢٤٣– ٤.

٢٨٦) نفس المرجع، ص ١٤٨– ٩.

٢٨٧) ق ٦٥، م. أ.ن. زينب الغزالي، ص ٣٧ – ٨.

٢٨٨) عبد اللّه إمام، عبد الناصر والإخوان، د.ت.، د.ن.، ص ١١١– ٢.

٢٨٩) زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ط٦، دار الشروق، ١٩٨٢، ص ٤١؛ س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٦ (من مقدّمة أخيه محمد قطب). وهي تصوّرات مشفوعة بالمفاهيم المعتادة عند الإخوان عن المؤامرات العالمية ضدّ الإسلام.

٢٩٠) عمر التلمساني، ذكريات لا مذكّرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت.، ص ٢٨١؛ أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر: القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩١، ص ٩٤.

٢٩١) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٩٤ – ٥.

٢٩٢) راجع/ي الفصل الخامس، "نشر الفكر القطبي الجديد".

٢٩٣) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "قوة الكلمة"، ع١٠٠٧.

٢٩٤) ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٤٢.

٢٩٥) سامي جوهر، الموتى يتكلمون، المكتب المصري الحديث، القاهرة د.ت.، ص ١١١؛ ق ٦٥، مذكرة فرع النشاط الداخلي بإدارة المباحث العامة عن سيّد قطب، في ١٠ فبراير ١٩٦٦، ص ٢.

٢٩٦) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب، الشهيد الحي، ص ١٥١؛ جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤١.

٢٩٧) جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤٥.

٢٩٨) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ١٩٣ – ٤.

٢٩٩) قامت مظاهرات احتجاج في كلّ من باكستان وبريطانيا، وأرسلت نداءات للحكومة المصريّة لإعادة النظر في حكم الإعدام من جانب الشخصيات والمنظمّات الإسلامية في

كلّ من: باكستان ولبنان وتونس والأردن والسودان والمغرب والعراق (حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٨)، واستدعى الأمير حسن نائب الملك حسين ملك الأردن القائم بأعمال السفارة المصريّة في عمّان ليُبلغه أصوات الجهات المختلفة التي تطلب تخفيف الحكم، وأُرسلت مناشدات لكلّ من الحبيب بورقيبة رئيس تونس والملك الحسن ملك المغرب للتدخل والوساطة في هذا الأمر: أرشيف مؤسّسة الأهرام، ملف سيّد قطب، تحت رقم ٩٦٢٦، وثيقة رقم ١٦١- ٢، نقلاً عن وكالات الأنباء. انظر/ي أيضًا: زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصّة، ١٩٥١- ١٩٨١، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧، ص ٨٢، هـ ١. وقد قيل أيضا إنّ الملك فيصل أرسل برقية إلى عبد الناصر يناشده فيها عدم إعدام سيّد قطب، واستنتج هؤلاء أنّ هذه البرقية كانت السبب في تعجيل تنفيذ الحكم: أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٩- ٥٠.

٣٠٠) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٠٠؛ جابر رزق، المصدر السابق، ص ١٤١.

٣٠١) قرّرت محكمة أمن الدولة العليا أنّه مذنب وأصدرت حكمها بإعدامه شنقًا في ٥ يوليو ١٩٦٦، وصدق عليه رئيس الجمهورية في ١٦ أغسطس ١٩٦٦، وأُعلن الحكم للمتّهم في ٢١ أغسطس ١٩٦٦. راجع/ي قرار المحكم وحكمها: ق ٦٥، الحكم.

٣٠٢) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب "قوّة الكلمة"، ع١٠٠٧.

٣٠٣) مثلاً: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٨٥. يقول بعد ذكر ما اعتبره "الارتباطات المشبوهة" للناقدين من الاتجاه الإسلامي: "قليلاً يا هؤلاء!... أين أنتم من هذا الإمام الشهيد؟!!".

الفصل الثاني

الإصلاح الاجتماعي والطوبوية السياسية

سيد قطب

العقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة ينبغي أن تقوم على أساس أنّ الطبقات الفقيرة هي المنتّج الحقيقي للثروة العامّة؛ لأنّها تُنتج أكثر ممّا تستهلك، فمن حقّ هذه الطبقات الفقيرة إذن أن تعيش كما يعيش الآخرون... والعقلية الجديدة أو العقيدة الجديدة تُلزم الدولة أن تحقّق هذا الأساس العادل بسلطانها وتشريعها، وضرائبها ومشروعاتها، وكادرها ونظمها الإدارية، وكلّ أداة وضعتها الأمّة في يدها.

سيّد قطب، أغسطس ١٩٤٢

بدأ اهتمام سيّد قطب الفعّال بقضايا الإصلاح الاجتماعي عام ١٩٤٠، مع إنشاء وزارة الشئون الاجتماعية في أغسطس ١٩٣٩، وظهور مجلّتها "الشئون الاجتماعية" في يناير ١٩٤٠، التي فتحت صفحاتها أمام الكتّاب، للإدلاء بدلوهم في مختلف قضايا الإصلاح الاجتماعي.

أنشئت الوزارة ومجلّتها في ظلّ توقّعات طموحة من جانب عدد من المثقّفين المصريين بإمكان وضع البلاد على الطريق الصحيح للحاق بركب التقدّم العالمي، بعد أن تراجع – كما بدا آنذاك – الوجود السياسي المباشر للاستعمار الإنجليزي، بتوقيع معاهدة ١٩٣٦، والبدء في التخلّص من الامتيازات الأجنبية، بتوقيع معاهدة مونترو عام ١٩٣٧؛ ذلك الاستعمار الذي نُظر إليه في ذلك الحين على أنّه العائق الأساسي أمام التقدّم. كذلك كان توقيع هاتين المعاهدتين من جانب حكومة الوفد الائتلافية بمثابة دعوة صريحة للجماهير الثائرة ضدّ الاستعمار للانسحاب من الساحة السياسية، على أساس أنّه قد تمّ التوصّل إلى تسوية مؤقّتة مُرضية للقضية الوطنية. انتهز الملك الفرصة وأقال حكومة الوفد في ديسمبر ١٩٣٧ دون ردّ فعلٍ يُذكر؛

ليقضي الحزب خمس سنوات عجاف خارج السلطة، وليحلّ محلّه في الحكم السعديّون (انشقاق حدث آنذاك من داخل الوفد بقيادة أحمد ماهر والنقراشي) والأحرار الدستوريّون.

وجد فريق من المثقّفين المصريين في مجموع تلك التطوّرات ظروفًا مواتية، تتيح وضع وتنفيذ برنامج للإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي في إطار النظام القائم، بعيدًا عن ضجّة "العامّة" التي يثيرها حوله حزب الوفد، وعن التدخّل السياسي المباشر لدار السفارة البريطانية. في إطار هذه الرؤية، ظهرت كتابات، لعلّ أبرزها كتابا مريت بطرس غالي وحافظ عفيفي[١]، تجمع بينهما تلك الرؤية التي ترمي إلى وضع الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بؤرة السياسة؛ بديلًا عن القضية الوطنية[٢]، ووضع خطّة عامّة طويلة المدى لهذا الإصلاح[٣]. وقد طالب كلاهما بجوّ هادئ سياسيًّا[٤]، وعلى وجه الخصوص إبعاد الجهاز الحكومي والطلبة عن المشاركة في المنازعات الحزبية[٥]. وبالإجمال، إيجاد نوعٍ من الحزبية العاقلة، تقوم على فكرة مجرّدة عن الصالح العامّ[٦].

كان الانعكاس الرسمي لهذه الروح، التي ترمي إلى تحقيق إصلاح اجتماعي محكوم من داخل النظام يشترط استبعاد الجماهير من حلبة السياسة، هو تأسيس علي ماهر لوزارة الشئون الاجتماعية، في الوقت ذاته الذي كان فيه صوت اليسار قد ارتفع مطالبًا بإصلاح اجتماعي راديكالي إلى هذا الحدّ أو ذاك، وبصفة خاصّة محاولة عصام الدين حفني ناصف عام ١٩٣٧ تأسيس حزب للعمّال، التي أثارت ضجّة كبيرة بسبب نجاحه المؤقّت في اجتذاب النبيل عباس حليم، الذي كان يرمي لتأسيس اتّحاد للعمّال[٧]. وقد حاول عصام الدين، من خلال جريدة "شبرا" الأسبوعية التي ظهرت في أغسطس ١٩٣٧، الدعوة لإنشاء حزب عمّالي يسعى للوصول إلى السلطة صراحة "بالوسائل السلمية"[٨]. أثار الوفد ضجّة حول المسألة واعتبرها مؤامرة من جانب السراي للنَيل من شعبيّته لدى الطبقة العاملة، واشتركت صحفه، بل وزعيمه، في الهجوم على المحاولة. تدخّلت السراي، وتراجع النبيل عباس حليم[٩]. لكنّ الفرصة أتيحت للتعبير عن موقف يساري من مختلف القضايا الوطنية

والاجتماعية، تبلور في برنامج تضمّن فرض ضرائب تصاعدية، وتقرير مجّانية التعليم، وتحديد الملكية الزراعية، وبصفة عامّة تقليل الفوارق بين الطبقات(١٠).

في الوقت ذاته الذي صدرت فيه مجلّة الوزارة الجديدة، الشهرية، صدرت مجلّة يسارية أخرى: "التطوّر"، لتقدّم رؤية يسارية متنوّعة الاتّجاهات، تركّز بصفة خاصّة على قضايا تحرير المرأة(١١)، وتمتلئ بروح ساخطة أكثر منها محدّدة الاتجاه. لكنّها أثارت للمرّة الأولى قضية سيطرة للطبقات المالكة على البرلمان(١٢)، وفضحت زيف المساواة الواردة في الدستور(١٣). ولم تنسَ أن توجّه نقدها إلى مجلّة الوزارة الناشئة(١٤).

(١) المشروع الإصلاحي من داخل النظام: الهندسة الاجتماعية من أعلى

في ظلّ هذه التطوّرات، شارك سيّد قطب بالكتابة في مجلّة الوزارة، بدءًا من عددها الثالث(١٥)، وتوالت مقالاته بها حتّى بلغت أكثر من مئة مقال، منها نحو ستّين مقالًا غير موقّع(١٦)، ترسم في مجموعها ما يشبه برنامجًا متكاملًا للإصلاح الاجتماعي.

وقد ظهرت أغلب المقالات غير الموقّعة أثناء تولّي عبد الحميد عبد الحقّ وزارة الشئون الاجتماعية (١٤ مايو ١٩٤٢ - ١٤ يونية ١٩٤٣)، وفي بداية تولّي فؤاد سراج الدين باشا هذه الوزارة، حتّى نهاية عام ١٩٤٣، ثم توقّف سيّد قطب عن الكتابة بالمجلّة بقيّة مدّة ولاية سراج الدين، ولم يعد للكتابة فيها إلّا بعد تولّي محمد حسين هيكل الوزارة في ٩ أكتوبر ١٩٤٤. واستمرّ يكتب بها مقالات موقّعة باسمه حتّى نهاية ١٩٤٥. بعد ذلك بقليل توقّفت المجلّة عن الصدور(١٧).

خلال ولاية عبد الحميد عبد الحقّ وصل عدد مقالات سيّد قطب غير الموقّعة إلى الذروة، وشملت المقال الافتتاحي(١٨)، بحيث أصبح فعليًا محرّر المجلة الأساسي. يدلّ ذلك على علاقة وثيقة بين الرجلين، ويبرّر أيضًا ما وصفه به قطب من أنّه "وزير شعبي لا تتحكّم البيروقراطية في تفكيره"(١٩)، "متحمّس لمصالح العمّال"(٢٠)؛ أي متّفق مع سيّد قطب في الاتّجاه. وفي ظلّ هذه الظروف، بلغ شعوره بالارتباط بالوزارة ومشاريعها للإصلاح الاجتماعي أن كتب مقالًا بعنوان "أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لخدمة القاهرة وحدها!!!"(٢١). فقد أصبح يشعر بأنّه صاحب إرادة آمرة في عملية الإصلاح، تستند إلى ثقة بالنظام، واطمئنان لموقعه فيه.

أمّا توقّفه عن الكتابة طيلة عشرة شهور من عام ١٩٤٤، فربما يرجع إلى خلاف شخصي مع فؤاد سراج الدين(٢٢)، أو مع سياسته.

(أ) المجتمع المتوازن

من خلال هذه العلاقة المتقلّبة مع وزارة الشئون الاجتماعية ومجلّتها الرسمية؛ طرح سيّد قطب رؤية شاملة للإصلاح الاجتماعي ووجهته، أطلق عليها إجمالًا اسم "**المجتمع المتوازن**"، الذي يعني نوعًا من العدالة الاجتماعية، يقوم على مبدأ تكافؤ الفرص، بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكلّ فرد، ومحاربة الفساد والمحسوبية، وكلّ ما يعوق المساواة المطلقة في فرص النجاح(٢٣).

لكنّ مفهوم "المجتمع المتوازن" لا يعني عند قطب إطلاق العنان للمنافسة بين الأفراد واستبعاد الحواجز "غير البرجوازية" لتحقيق تكافؤ الفرص، وإنّما يتّسع ليشمل تحقيق "مجتمع متجانس" – إذا جاز التعبير – تقلّ فيه الفوارق الاجتماعية على اختلافها بين الأفراد. ففي المجال الاقتصادي، يتّسم هذا المجتمع المنشود بتقريب الفوارق بين الطبقات (إذا استعملنا تعبيرًا ناصريًّا في الخمسينيات)، عن طريق توزيع الأعباء العامّة من ضرائب ورسوم حسب مقدار الثروة (أي الضرائب التصاعدية)، وتوزيع النفقات العامّة حسب عدد المنتفعين؛ أي لصالح الأغلبية الفقيرة(٢٤)، ووسائل

أخرى، مثل توزيع الأراضي المستصلحة على فقراء الفلاحين.

هذه الإصلاحات جميعًا تُجرى في إطار مبدأ الحصانة المطلقة للملكية الخاصّة، وإن كان "المجتمع المتوازن" الذى يدعو له – على نمط البلدان الرأسمالية المتقدّمة، وعلى غرار ما كان يسمّى وقتها الاشتراكية البريطانية[٢٥] – يتيح نوعًا من الضمان الاجتماعي، يحفظ للجماهير حدًّا أدنى لمستوى المعيشة والخدمات؛ بحيث يتحقّق تكافؤ الفرص المنشود.

وقد شدّد قطب على التفرقة بين اتّجاهه الإصلاحي، وبين "المذاهب المتطرّفة"، التي ترمي – في تصوّره – إلى التسوية بين جميع الطبقات والأفراد، والتي رأى أنّها "تصطدم بالطبيعة"[٢٦]، واعتبر الولايات المتّحدة مثالًا نموذجيًا لمجتمع تكافؤ الفرص[٢٧]، رغم أنّه كان أقلّ المجتمعات الغربية في مستويات الضمان الاجتماعي التي كان يدعو لها. لذلك، دعا رجال المال المصريين إلى الاقتداء بالمنطق الأمريكي الذي يرمي – في رأيه آنذاك – إلى رفع مستوى المعيشة في جميع أنحاء العالم بهدف توسيع الأسواق[٢٨]، وأقرّ واقع اندماج مصر في السوق العالمي، ودعا إلى الاستجابة للاتّجاه العالمي لرفع الحواجز الجمركية، المتوقّع بعد الحرب العالمية الثانية[٢٩].

في مجال التعليم، اتّسم "المجتمع المتوازن" بتقليل الفوارق التعليمية، عن طريق جعل التعليم الابتدائي – وليس فقط الإلزامي– حدًّا أدنى للتعليم، وتوحيد مضمون التعليم حتّى نهاية المرحلة الثانوية، بإلغاء التفرقة بين التعليم الديني والمدني، لإنشاء عقلية وطنية واحدة. كما شمل التجانس تقليل الفوارق بين العادات واللهجات والأزياء والتقاليد[٣٠]. فالمشروع هو بناء دولة وطنية عن طريق أجهزة الدولة التي ستحقّق وحدة ثقافية، بمعنى عامّ، في إطار اقتصاد السوق.

انطلاقًا من هذا المفهوم الشامل للتجانس القومي، هاجم قطب التفاوت الكبير بين أخلاق القرية وأخلاق المتفرنجين، بين البيوت المبنيّة بالطين والقصب والصفيح، والبيوت المجهّزة بأحدث الأجهزة، بين الدستور المصري الحديث ونظام العُمَد والأمّية، وبين الجامعة المصرية والكتاتيب[٣١]، وبين الريف والمدينة، وبين الأحياء الفقيرة

والأحياء الغنية[٣٢]، وهاجم التفاوت الشامل بين الطبقات، بين خمسة عشر مليونًا يعانون الفقر والجهل والمرض، مقابل مليون واحد من "السعداء"[٣٣]. كما حذّر من إمكان تمزّق الأمّة بين عناصر الجمود الموروثة وعناصر التطوّر بالغ السرعة المجلوبة من أوربّا، داعيًا إلى التريّث والحذر في الاقتباس عن الغرب، والتنبّه إلى وجود ميراث باطني في الشعور لا يمكن دفعه للتطوّر بنفس سرعة جلب مظاهر الحضارة الحديثة[٣٤].

(ب) الهندسة الاجتماعية اللاسياسية

يتّضح إذن أنّ برنامج قطب الإصلاحي انطلق من ذات المبدأ المحافظ المسمّى "المصلحة العامّة"، ولكن بأكثر تفسيراته راديكالية، ليطالب بإصلاح شامل تدريجي لصالح الفقراء. لكنّ رؤيته اتّسمت أيضًا بالاعتماد بشكل جوهري على البيروقراطية لتجري إصلاحًا من أعلى. فتحقيق "المجتمع المتوازن" يتطلّب عنده وضع برنامج اجتماعي شامل، يحقّق التوازن بأن يأخذ من المدينة للقرية، ومن الأحياء الإفرنجية للأحياء الوطنية، ومن الكماليات للضروريات[٣٥]، ويعالج الانهيار الأخلاقي الناتج عن هذه الانقسامات، فضلًا عن وقف التطاحن الحزبي الذي لا يعرف مصلحة عامّة[٣٦]. فالرؤية البيروقراطية تستبعد بطبيعتها السياسة وصراعاتها، متصوّرة أنّه يمكن تحقيق الإصلاح إذا تُرِك الجهاز البيروقراطي ليعمل في هدوء، تحت إرشاد نخبة مؤمنة بالإصلاح، تتولّى تشخيص الأمراض ووضع معالم المجتمع الجديد، تمامًا كما كان الشاعر يخلق عوالم بخياله ووعيه، لتتولّى البيروقراطية التنفيذ. وسنرى ذلك تفصيلًا.

كيف يوضع مثل هذا البرنامج؟ ببساطة بيروقراطية مميّزة؛ يوضع "التصميم" للمجتمع الصالح المطلوب، وبناءً عليه توضع "الخطّة"، و"البرنامج" اللازم لتنفيذها، بعد جمع إحصاءات ومعلومات حول مختلف الجوانب الاجتماعية. ويسمّى المشروع برنامج السنوات الخمس أو الخمسين، حسبما تسفر عنه الدراسة، التي ستشمل الأوضاع السياسية والاقتصادية، وتوزيع الثروة والنفوذ، وتاريخ البلد الديني والتشريعي،

والتطوّرات العالمية أيضًا[٣٧]. فالدراسة العلمية القائمة على الإحصاء الدقيق؛ هي الأداة الأولى للإدارة لقيادة وتوجيه عملية الإصلاح بعد تحديد هدفها، ولا توضع الحلول إلّا بعد إنجاز هذه الدراسات[٣٨]. ودعا قطب صراحة إلى التخلّي عن سياسة الترقيع في الإصلاح؛ لأنّها لم تغيّر شيئًا من الواقع الذي كرّسه الاحتلال في البلاد[٣٩].

ومن جهة أخرى؛ فعلى الإدارة أن تضع مشروعاتها الإصلاحية بناءً على معرفة عميقة بواقع الشعب وعاداته، عن طريق الاحتكاك المباشر به، فلا تكتفي بوضع خطط مجرّدة في مكاتب القاهرة[٤٠]. ويتطلّب ذلك أيضًا معرفة آراء الشعب، ومن هنا ضرورة إعطائه الحرّية ليدلي بهذه الآراء ويعقّب على برامج الإصلاح السارية، لكي يتسنّى تعديلها[٤١].

معنى ذلك أنّ الإدارة الحكومية، تحمل في هذا المشروع العبء الرئيسي والمسئوليّة الأولى والسيطرة الكاملة على مشروع الإصلاح، بدءًا بتحديد الهدف، وحتّى التنفيذ. لكنّها تستعين "بالشعب" فقط في جمع المعلومات من جانب، ولقياس ردّ فعله وأثر الإصلاحات فيه من جانب آخر، لكي يتسنّى للمخطِّط الذي يتبوّأ مقعد القيادة (كما في السيارات) تصويب تخطيطاتها، على أساس أنّ مواقف الناس هي أحد المتغيّرات التي تؤثّر على نجاح مشروع الإصلاح. وباختصار، فإنّ الناس - حتّى في إدلائها بانتقاداتها - ليست صاحبة إرادة مستقلّة، وإنّما إحدى أدوات مشروع الإصلاح من أعلى. وحتّى ذلك الدور التابع لا بدّ أن يُدفع الشعب إليه دفعًا؛ لأنّ الشعب المصري في رأي قطب سلبي للغاية ومتخلّف؛ فهو "متسامح إلى درجة التفريط في حقوقه"، كاره "لكلّ ما يجرّه إلى دور الحكومة ولو كان شاهدًا بريئًا أو صاحب حقّ"[٤٢]. والأسرة فيه - على عكس الأسرة الأجنبية - "متخلّفة في عقليّتها"[٤٣]، لا تؤتمن على تربية الأطفال التربية الصحيحة التي تتّفق مع مشروعات الإصلاح.

وبالإجمال، تكرّس هذه الرؤية فكرة دكتاتورية البيروقراطية، مكتفية "بمنح" المجتمع - موضوع الإصلاح - حرية تعقيب استشارية، تكمن قيمتها في توفير

معلومات لسلطة الهندسة الاجتماعية الشاملة عن نتائج إصلاحاتها وردود الفعل عليها لكي تقوم بتعديل وسائلها لكي تكون أكثر نجاحها في تهذيب المجتمع وإصلاحه.

ولأنّ المشروع الإصلاحى - كما رأينا - علمي تمامًا، تنعدم إمكانية أن يكون مشروعًا سياسيًّا، فهو أشبه بمشروع تجاري أو صناعي، من حيث إنّه يقوم على التخطيط المبنيّ على معرفة "علمية" بالمجتمع، بوصفه موضوع الإصلاح. والحكومة (أي الإدارة في هذا السياق) ليست تنظيمًا اجتماعيًا، يعكس التركيب الاجتماعي وتناقضاته، وليست ساحة للتوصّل لمساومة بين المصالح المتعارضة في المجتمع، وإنّما بالأحرى، رأسه وقلبه وإرادته المستقلّة عنه، التي تركب فوقه وتجتهد في إدارته في ضوء توجيهات "الخبراء" المصلِحين. ومن هنا يشبّه سيّد قطب المجتمع المصري "بالجهاز المختلّ"[٤٤]، الذي يتطلّب مهندسًا ذكيًّا ذا عزيمة لإصلاحه، كما يشبهه بالمريض، بينما يشبِّه الحكومة بالطبيب: "نحن في صدد إصلاح مجتمع مريض فاسد، وإنشاء مجتمع جديد صالح"[٤٥]. وتشير "نحن" هنا - بالطبع - إلى الوزارة، وداعيتها وموجِّهها قطب، ومن لفّ لفّه.

ولمّا كان مشروع الإصلاح الهائل الخيّر مشروعًا سلطويًا في صميمه، كان طبيعيًا أن يشمل واجب الحكومة في حشد وتعبئة الشعب وجهوده وإمكانياته للمشاركة فيه، سواء رضي الشعب أو لم يرضَ: "إنّ الإصلاح الاجتماعي في حاجة إلى تعبئة عامّة للمال والجهود، وعلى الأمّة أن تقوم بهذه التعبئة إذا شاءت أن تكون متمدينة، وأن تفهم روح العصر الذي تعيش فيه، فإذا عزّ على الأمّة أن تدرك هذا الواجب" (وهو أمر متوقّع في ضوء تخلّف الشعب)، "**فمن واجب الدولة أن تفرضه عليها فرضًا**"؛ ذلك "أنّ العالم يثب ويركض، ونحن ما نزال نترنّح"[٤٦].. وعلينا اللحاق به.

هنا علينا أن نلاحظ أنّ الشعب، أفراده وطبقاته، ليس هو المستهدف بالإصلاح؛ وإنّما هي "الأمّة"، ذلك الكيان المجرّد عن كلّ تكويناته الحيّة ومصالحه المتناقضة المتشابكة، والذي يدخل في سباق مع أمم أخرى، بينما البشر الذين تتشكّل منهم "الأمّة" ليسوا سوى موضوع الإصلاح الذي يجب التحكّم في لتنهض "**الأمّة**".

و"الأمّة"، فضلًا عن ذلك، جسم غُفل، هلامي، أمّا الرأس الموجّه القائد؛ فهو الإدارة الحكومية، التي يمكنها وحدها أن تعرف "مصلحة الأمّة". وهكذا فإنّ الشعب يعمل في خدمة الحكومة في مشروعها الإصلاحى، وكلاهما يعمل في خدمة هذا الكيان الضبابي المتخيّل المسمّى الأمّة.

كان مشروع الإصلاح الاجتماعي المقترح إذن عبارة عن خطّة ذكية "واقعية" علمية. بعبارة أخرى كان مشروعًا سلطويًّا يقفز على المجتمع من أعلى، أو هو مشروع "غير اجتماعي" للإصلاح الاجتماعي، مشروع يطلّ فيه المصلح على المجتمع كموضوع يقف هو خارجه. وإذا كان تنفيذ مثل هذا المشروع ممكنًا، فإنّما يكون ذلك عن طريق أداة جبّارة هي جهاز الدولة، منظورًا إليه كمجرّد جهاز إداري فوق المجتمع، مستقلّ عنه وعن تناقضاته ومصالحه المتنازعة، أي بوصفه جهازًا "غير اجتماعي"، تتصف علاقته بالمجتمع بأنّها أشبه بعلاقة الرأس بالجسد، والروح بالمادّة.

والدولة إذن (ملخّصة في جهازها الإدارى الذى يعمل تحت توجيه رؤية "المُصلِح") "ذاتٌ"، تتّصف بكلّ خصائص الذات الرومانتيكية؛ فهي صاحبة إرادة إصلاحية "تقيّة"، يمكنها أن "تشعّ" فتحوّل بإشعاعها هذه المادّة الغفل المتخلّفة (أي المجتمع) إلى مجتمع متحضّر، وتجعل منه "ذاتًا" حقيقية على صورتها ومثالها؛ حيث يفترض أنّها هي ذاتها خالية من التناقض.

انطلاقًا من هذا التصوّر، حدَّد قطب للدولة وسيلتين أساسيّتين لتوجيه عملية الإصلاح؛ هما بالطبع وضع "الخطّة" ثم تنفيذها. فإلى جانب التشريعات الاجتماعية، ثمّة دور "للإرشاد الاجتماعي". وهذا الأخير له دور مزدوج. فهو من جهة يهدف إلى دراسة المجتمع وعيوبه وأسبابها، وتتبُّع ظواهرها ومضاعفاتها، ثم اقتراح وسائل علاجها ورسم طريق هذا العلاج، فضلًا عن صياغة مثل أعلى للمجتمع المطلوب. بعبارة أخرى، "الإرشاد الاجتماعي" مطالَب بوضع استراتيجية عملية الإصلاح وبرنامجها، وأيضًا بالدعوة إلى هذا المثل الأعلى، لحشد جهود الشعب لإنجاز الإصلاح؛ الأمر الذي يتطلّب إخضاع الدولة بأكملها للإرشاد الاجتماعي، وإتاحة

تدخّله في جميع المجالات لإنجاز مهمّته، بالإشراف على جميع وسائل الإعلام، خصوصا الصحافة[٤٧]. وفيما بعد أقام الضبّاط الأحرار وزارة "الإرشاد القومي" (١٩٥٣)، لتحقيق هذه المهمّة الثانية، وسيطروا بالفعل على جميع وسائل الإعلام.

دعا قطب أيضًا إلى تشديد الرقابة – الأخلاقية خصوصًا – على مجمل الإنتاج الفنّي من أفلام ومسرحيات وأسطوانات وإذاعة[٤٨]، وإدخال البحوث الاجتماعية والتوجيهات المباشرة في الصحافة والإذاعة والسينما، والمسرح وكلّ وسائل الثقافة، وكذلك إعادة الصلة بين المدرسة والمجتمع من جهة، وإدخال الدراسات الاجتماعية العملية والنظرية فيها من جهة أخرى[٤٩]، كما طالَب بتنحية رجال الدين الذين يقتصرون على الوعظ الأخروي، وإيجاد أئمّة وخطباء على اتّصال بالحقائق الاجتماعية، وتوجيه الوعظ الديني لخدمة الإصلاح الاجتماعي[٥٠]، وهو ما نفّذه الضبّاط الأحرار جزئيًا فيما بعد.

وقد توجّه قطب إلى الشباب من أبناء الأغنياء بصفة خاصّة، وطالبهم بالعمل في مجالات الخدمة الاجتماعية، بالتطوّع في مكاتبها التابعة للوزارة، للقيام بتعليم الأمّيين، ومعاونة المحتاجين، والقيام بالإرشاد الاجتماعي بالمعنى الثاني الضيّق، وإنقاذ الفتيات المشرّدات، ودراسة أحوال الأحياء الفقيرة[٥١]، بدلًا من إضاعة الوقت في التسليات الفارغة[٥٢]. كما دعا السيّدات (والمفهوم أنّهنّ سيّدات الطبقة العليا والشرائح العليا من الطبقة الوسطى) إلى إنشاء الجمعيات الاجتماعية النسوية[٥٣]. وأكّد أنّ هذه الأنشطة الاجتماعية التي ترمي إلى معالجة مشكلات إصلاح المسجونين وحماية المشرّدين والأيتام، وتوفير العمل لهم وللمتعطّلين، وقيام جمعيّات تنفق على هذه الأنشطة؛ ضرورة تميّز كلّ أمّة متحضّرة حيّة[٥٤]. فحتّى التطوّع يأتي من داخل مشروع مركزي صنعته أفكار المصلِح.

(ج) العدالة الاجتماعية

كان مشروع قطب – كما رأينا – يرمي إلى تحقيق تجانس اجتماعي عام متعالٍ على المصالح الاجتماعية، أداته هي الخطّة المتعالية والمهيمنة التي تقوم بها الدولة

بوصفها الإدارة المجرّدة. لكنّ المشروع كان له محتوًى اجتماعي محدّد، سواء في مجال الإصلاح الاجتماعي الاقتصادي، أو التعليمي، أو الثقافي. وفي أوّل هذه المجالات، اتّجه المشروع إلى مواجهة مشكلة التفاوت الشاسع بين الطبقات، الذي كان يزداد حدّة عامًا بعد عام خلال سِنِي الحرب العالمية الثانية، ليقف إصلاح أحوال القطاعات الأفقر على رأس نقاط برنامجه للإصلاح الاجتماعي الذي طرحه عام ١٩٤١[٥٥]. طالب هذا البرنامج برفع مستوى الثروة القومية وحسن توزيع الثورة، باستخدام أداة الضريبة التصاعدية بشكل خاصّ، والاهتمام بإصلاح الريف وإصلاح أحياء الفقراء.

اعتبر قطب القضاء على التفاوت الاجتماعي الشاسع حجر الزاوية في بناء التضامن الوطني والروح القومية، وفي تحقيق النهضة برفع مستوى الفقراء الخلقي، أو مطالبتهم بإجادة العمل: "نحن في مصر نعمل دائبين على قتل كلّ بذور الإحساس الوطني والشعور الاجتماعي.. كلّ الخيرات في مصر لفريق دون فريق. للفريق القليل الذي لا يزيد على مليون من السعداء، بينما الخمسة عشر مليونًا الآخرين محرومون من كلّ عناية. أمّا فرص النجاح في الحياة فهي وقفٌ كذلك على فريق دون فريق، وهو الفريق الذي تتوافر له الصحة والعلم والمال. وكذلك الحال في وظائف الدولة ومناصبها الكبيرة، فهي جميعًا من نصيب قلّة من المتعلّمين، وهؤلاء هم الذين يملكون نفقات التعليم.. وضريبة الدم [:التجنيد] – مع هذا – وقف على فريق دون الآخر.. [حيث كان يوجد نظام البدلية، الذى يتيح الإعفاء من التجنيد مقابل مبلغ من المال]"[٥٦]، كما أنّ نظام الضرائب القائم آنذاك يكلّف الجميع أعباءً بنفس النسبة، ممّا يؤدّي إلى انهيار المِلكيات الصغيرة لصالح الملكيات الكبيرة في الأرض[٥٧]، وفي المشروعات على حدّ سواء. والحال أنّ رفع مستوى معيشة الفقراء هو الشرط الأساسي للتقدّم، فهم المنتجون والمستهلكون.. ولن يتضاعف الإنتاج أو يزيد الطلب إلّا بتحسّن أحوالهم الصحية والمادّية[٥٨].

على عكس منطق الهندسة الاجتماعية القائم على "دراسة المشاكل" واقتراح الحلول بناء على الدراسة، ينكشف هنا هدف أصلي لا ينبع من أيّة دراسة. فلم ينتظر

قطب الإحصاء ولا العلم لتحديد هذه الأهداف؛ لأنّها هي معنى وجود إصلاح اجتماعي أصلًا. وإذا كان قد أشار إلى أثر تقليل الفوارق بين الطبقات على تحسن الإنتاج وزيادة الطلب، فليس ذلك إلّا من قبيل إغراء الطبقات العليا بفوائد برنامجه الإصلاحي.

بحلول عام ١٩٤٢، كان سخط قطب على الأوضاع قد دفع به إلى القول بأنّه "لا يجوز أن يجتمع الغنى الفاحش والفقر الفاحش على هذه الصورة في وطن واحد بحال من الأحوال"، مطالبًا بحقّ كلّ فرد في الطعام الذي يحفظ صحّته، وفي العمل والعلم والرعاية الصحّية، باعتبارها حقوقًا لا يجوز المساس بها[٥٩]. وأخذ يحذّر من الإصلاح الجزئي لمثل هذه الأوضاع المتدهورة، أو الاعتماد على مشروعات الإحسان التي كانت ترعاها الوزارة والملك[٦٠]، مؤكّدًا أنّ إعادة توزيع الثورة هي المدخل الصحيح لمكافحة مختلف الأمراض الاجتماعية، كالبغاء[٦١]. ومع ذلك، ثمّة مجال للإصلاحات الجزئية، وبصفة خاصّة مشروع مكاتب الخدمة الاجتماعية، بهدف ألّا يُترك الفقراء في هذه الحالة المتردّية لحين إتمام المشروعات الكبرى[٦٢].

لكن يظلّ على الدولة أن تتدخّل بالتشريع لتعديل أوضاع الطبقات الاجتماعية، وتنفيذ برنامج إعادة توزيع الدخل[٦٣]، بإعفاء الفقراء من الضرائب المباشرة جزئيًّا أو كلّيًّا، وزيادة الرسوم على الكماليات، ودعم أسعار الموادّ الأساسية؛ كموادّ الغذاء، ووقف تلاعب التجار بالأسعار[٦٤]، والتقريب بين الحدّين الأدنى والأعلى للأجور والمرتّبات، وتخفيف وطأة الضرائب غير المباشرة عن كاهل الفقراء[٦٥]، وزيادة ميزانية وزارات الخدمات، خصوصًا الصحّة والشئون الاجتماعية، وجعل التعليم العامّ حقًّا لكلّ مصري لا يتوقّف على دخله[٦٦].

وبالنسبة للطبقة العاملة، طالب قطب بتوفير الضمانات الأساسية لها عن طريق إصدار قانون بوضع حدّ أدنى للأجور وحدّ أقصى لساعات العمل، وتعديل قانون إصابات العمل، بحيث يكون مجزيًا وعمليًا[٦٧]، وإصدار مشروع قانون عقد العمل، والاعتراف بالنقابات العمالية واتّحاد النقابات، حتّى يجري التعاقد بإشراف النقابات، التي يمكنها وحدها الصمود أمام ضغوط رأس المال، وتطبيق القوانين العمالية في

الواقع، فضلًا عن إصدار قانون التأمين الإجباري ضدّ إصابات العمل، وضدّ المرض والشيخوخة، مع تحميل أصحاب الأعمال وخزانة الدولة بالنسبة الأكبر من قيمة التأمينات[٦٨]. ولا ينسى في هذا المجال أن يضفي صبغة علمية مجرّدة على هذا الهدف، فرأى أنّ تتحقّق زيادة الأجور في الحدود التي لا تزعزع أسس الاقتصاد في وجه المنافسة الأجنبية، وألّا تنقص أيضًا عن حدّ معيّن حتّى لا يضيق السوق القومي في وجه الإنتاج المحلّي[٦٩]. فزيادة الأجور، فضلًا عن كونها ضرورية لرفع مستوى معيشة العمال، هى أيضًا في نظر هذا المخطّط الاجتماعي المتعالي أداة لتحقيق توازن ونهضة اقتصادية، فيتمّ ضبطها وفقًا لهذه المعايير، في تجرّد كامل عن الصراعات الاجتماعية.

بهذا المنطق يتبدّى هدف رفع مستوى معيشة الفقراء بالوسائل المقترحة نقطة، وإن كانت محورية، في مشروع "نهضة الوطن"، أي ذلك الكيان المجرّد الذي يمثّله المُصلِح المجرّد. التشابه مع الأفكار الأساسية للإصلاح الاجتماعي اليساري النزعة، إذن، تشابهٌ في التفاصيل لا في المبدأ. ففضلًا عن تعالي رؤية قطب فوق المجتمع وسلطويتها، فإنّها تستبعد بالضرورة الصراع الاجتماعي، أي كفاح العمال والكادحين وتنظيمهم لأنفسهم للدفاع عن مصالحهم، لتقوم الدولة المتعالية على المصالح الطبقية بإنصافهم في حدود مصالح مشروعها لإنهاض الأمّة (لا الشعب).

يفسر لنا هذا أيضًا اجتماع هذه المطالب الإصلاحية، الراديكالية نسبيًا، مع اعتبار أنّ الهدف هو الوصول إلى أوضاع المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة، من حيث ما أصبحت تقدّمه من ضمانات للطبقة العاملة والسكان، مع إغفال الصراع الطبقي والسياسى الطويل الذى أدّى بها إلى هذا الوضع. ستحلّ الدولة المتعالية إذن محلّ المصالح المتنازعة. وبهذا يكون محتوى البرنامج ذو النكهة اليسارية هو - تحديدًا - سحب البساط من تحت أقدام اليسار، باسم العلم والنظرة العلمية والمصالح المجرّدة.

لكنّ قطب تراجع حين وصل إلى مسألة أجور عمال الزراعة، فاستبعد إمكان وضع حدّ أدنى للأجور لهم، وفضّل، درءًا لآثار التضخّم على مستواهم المعيشي، التحوّل إلى نظام الأجر العيني[٧٠]. فكانوا، باستثناء تحسّن أوضاعهم المأمول بنشر

الرعاية الاجتماعية، ضحية صافية "من أجل الوطن". تجنّب قطب إذن مواجهة ضيقة كبار الملاك المسيطرة على جانب معتبر من النظام السياسي آنذاك فيما يخصّ ملكيّاتهم الواسعة، أو أجور فلّاحيهم، أو الإيجارات الزراعية.

بالمقابل كانت الملكية الصغيرة للأرض محلّ اهتمامه، فألحّ على نشرها وحمايتها[٧١]، بتوزيع أراضي الدولة المستصلحة على صغار الفلاحين دون سواهم، وجعل التعاون بين صغار الملاك إجباريًا لمنع عيوب الملكية القزمية[٧٢]، وإصلاح قانون الخمسة أفدنة الذي صدر في عهد كتشنر بما يحقّق منع التلاعب به[٧٣].

(د) الهندسة الأيديولوجية

كان التعليم الأداة الأساسية في مهمّة أخرى من مهمّات الإصلاح الاجتماعي، وهي **إصلاح الشخصية المصرية**. لقد رأينا كيف نظر قطب للمجتمع كمادّة خام للإصلاح فاقدة الإرادة، وأناط وضع وتنفيذ برنامج الإصلاح بجهاز الدولة، باعتباره جهازًا غير اجتماعي، يعبر عن "مصلحة الأمة" في إصلاح المجتمع المعطوب. اتّساقًا مع ذلك أكّد أنّ المدرسة هي الوسيلة، "مادام المنزل المصري متخلّفًا، ولا سلطان لنا عليه، والمجتمع المصري مضعضعًا، ولا حيلة لنا في تدعيمه إلّا عن طريق القانون (وأثره محدود)، وطريق الإرشاد (وأثره غير مضمون)[٧٤]. لكنّ قطب وجد أن المشكلة أكثر تعقيدًا؛ فالمدرسة جزء من المجتمع وبالتالي لا تصلح بوضعها القائم لإصلاحه. انتقل الحل إذن إلى إصلاح المدرسة نفسها، غير أنّ المدرسة ذاتها في حاجة إلى إصلاح؛ فالعقلية المسيطرة على المدرسة "هي عقلية التعليم المحدودة"، ويجب أن يحل محلّها عقلية التربية الشاملة"[٧٥]. أخذ قطب إذن يقلب وجهه في الآفاق بحثا عن أداة خارج المجتمع تتولّى إصلاحه. ولم يكن قطب فريدًا في موقفه هذا؛ بل كان يعبر عن النزعة الاستعمارية الاستبدادية التي وسمت مجمل مشروع التحديث السلطوي من أعلى في مصر، التي ألجأته تكرارًا إلى العودة إلى نقطة البداية نفسها: إعادة تربية الشعب، بوسيلة أو بأخرى. وكانت المدرسة الحكومية بالطبع على رأس الوسائل لكل من كان وضعه يسمح بتخيُّل أن يكون له دور في توجيهها.

أخذ قطب يعدِّد – عن خبرة، بوصفه مُدرّسًا – عيوب النظام التعليمي وأسبابها، فأشار إلى ازدحام الفصول بالتلاميذ، وإرهاق المدرس بالعمل وغبنه ماديًّا، ومنع المدارس من تعديل نظم التعليم تبعًا لظروفها وبيئتها، ممّا أعاق أي دور تربوي للمدرسة(٧٦). فإذا أضيف إلى ذلك طول المناهج وامتلاؤها بالمعلومات، فستكون النتيجة هي عدم الاهتمام بتكوين شخصية التلميذ أو عقليّته أو خلقه(٧٧). كما أنّ طول مدّة الدراسة على هذا النمط، وبُعد مناهجها عن الاهتمام بالحياة العملية، تخلق عقليّات غير قادرة على التصوّر والتعبير بشكل واضح(٧٨)، وشخصيّات ضعيفة غير قادرة على دخول المنافسة الحرّة، وغير مهتمّة بالمسائل العامّة، وكلّها عنده من مصادر تفكّك الرأي العامّ والانحلال الخُلقي(٧٩). كما أنّ البرامج الدراسية للأطفال تسرق طفولتهم، وتحشو أدمغتهم بما لا يفهمونه ولا يتّفق مع خبرتهم وسنِّهم، وتحاول إنضاجهم دون جدوى قبل الأوان(٨٠).

على ذلك، لن تُصلِح المدرسة عيوب الشخصية المصرية إلّا بتعديل نظمها تعديلًا جذريًّا. هنا اقترح قطب ألّا تزيد المدرسة على ثمانية فصول، وألّا يزيد الفصل على عشرين تلميذًا، مع تخفيض جداول حصص المدرّسين وزيادة مرتباتهم، فضلًا عن إعادة صياغة الكتب والمقرّرات والنظم المدرسية، بحيث تصل التلميذ بالحياة العامّة، وتحرص على تكوين شخصيّته الفردية والاجتماعية، وتمتحن ذكاءه، لا قدرته على الحفظ والاختزان(٨١)، وتستعمل التدريب العملي المرتبط بالبيئة كجزء لا يتجزّأ من الدراسة(٨٢)، بل اقترح أن يتمحور البرنامج الدراسي كلّه حول إقامة مشروع متّصل بالحياة العملية(٨٣). كما دعا إلى مخاطبة الأطفال بلغتهم، وتوجيه المناهج إلى تنشيط غرائزهم وأخيلتهم(٨٤)، وتعويد الطلاب على القراءة أو على القيام بأشغال عملية تُنتج منتجات صالحة للبيع، أو بأعمال تجارية بسيطة، أو ممارسة الرياضة(٨٥). فالمطلوب هو مجتمع منتِج نشط متفتّح الذهن، يتمتّع بحسّ عملي. ولأنّ هذا الإصلاح الجذري مكلّف، اقترح قطب إنفاق الميزانية على نصف عدد المدارس وفق هذا النظام المقترح، باعتباره حلًّا أفضل من إنفاقها على العدد الضخم الموجود بالنتائج السيئة القائمة(٨٦).

لكنّ هذا لا يعني أنّ طموح قطب اقتصر على تكوين صفوة، ولو واسعة نسبيًّا، متعلّمة تعليمًا جيّدًا، فقد طالب أيضًا بمحو الأمّية، ومدّ التعليم المجاني إلى المرحلة الابتدائية، وجزء من المرحلة الثانوية، بما يوازي مرحلة التعليم العامّ في البلدان الأوربية، على أساس أنّ التعليم الإلزامي لا يُفلح حتّى في محو الأمّية إلّا بشكل مؤقّت(٨٧). كما أنّ التعليم المجاني بهذا المفهوم ضروري لتكوين مواطنين قادرين على ممارسة حقوقهم السياسية، ولتحقيق تكافؤ الفرص بين الأفراد، وكلاهما ضروري ليتحقّق المعنى السياسي والمعنى الاجتماعي للديمقراطية(٨٨). كذلك فإنّ تعليم العمّال والفلاحين سيجعلهم يعملون على التخلّص من أحوالهم المزرية، والمطالبة بحقّهم في الحياة الكريمة(٨٩)، أي سيحوّلهم إلى قوّة سياسية نشطة.

وللتوفيق بين المطلبين المتعارضين، أي رفع مستوى التعليم من جهة، ونشره من جهة أخرى – اقترح قطب فرض ضرائب خاصّة للتعليم على رءوس الأموال الكبيرة(٩٠). وهكذا تعود مشكلات التعليم لتصبّ في المشكلة الاقتصادية.

وللتعليم وفلسفته في فكر قطب هدف آخر، أشار إليه في مقالٍ ضافٍ في صحيفة دار العلوم، ردًّا على كتاب طه حسين: "مستقبل الثقافة في مصر"(٩١)، اقترح فيه أن تشرف الدولة على مراحل التعليم العام ومناهجه في الأزهر، في القسمين الأولي والثانوي، وعلى المدارس الأجنبية، فضلًا عن المدارس الأهلية والمسيحية، حتّى تتوحّد أسس العقلية المصرية في التعليم، وأن تشرف أيضًا على كلّية اللغة العربية بالأزهر، حتّى تضمن وحدة العقلية التي تدرّس للطلاب في المدارس. ولهذه المسألة صلة وثيقة بالاتجاه العامّ لبرنامج الإصلاح الاجتماعي الذي طرحه، والذي يرمي إلى تحقيق التجانس العامّ اقتصاديًّا واجتماعيًّا وتعليميًّا وثقافيًّا، وحضاريًّا بصفة عامّة.

(هـ) الهُويّة الوطنية الوسطية المحافظة

ولكن على أيّ أساس يتمّ توحيد العقلية؟ كان موقف سيّد قطب في هذه المرحلة، بخصوص مسألة الهُويّة الحضارية، يقوم على صيغة للجمع بين ما نسمّيه الآن

الأصالة والمعاصرة، أو بمصطلحه الخاصّ بين العقلية الغربية والعقلية الشرقية، في إطار الوطنية المصرية الأصيلة. فمصر يجب أن تأخذ بالحضارة الأوربّية، لا لأنّها تتشابه معنا عقليًا – كما أشار طه حسين في كتابه المذكور – لكن ببساطة لأنّ أوربّا سبقتنا في سلّم الحضارة، ذلك أنّ لكلّ أمّة عقلًا خاصًّا بها، قد يتقارب مع عقل غيرها، لكن لا يماثله. فاقترح اقتباس المدنية الأوربّية مع الاحتفاظ بثقافتنا التي تشمل الدين والفنّ والنظم الخُلقية والتقاليد والخرافات[٩٢].

وكان برنامجه في الاقتباس عن الغرب من الرحابة بحيث إنّه – في تأكيده على ضرورة الاهتمام بالترجمة كمرحلة أساسية من مراحل التقدّم العقلي لمصر – أشار إلى مذهب النشوء والارتقاء، ونظرية النسبية، ومذهب فرويد، والمذاهب الفنية، الرمزية، والسريالية، والواقعية، من ضمن ما يجب ترجمته عن الغرب وتمثُّله[٩٣]، الأمر الذي يشير إلى إحساسه بوجود درجة عالية من القرب بين العقلية المصرية والعقلية الأوربّية.

والواقع أنّ الصخرة التي تحطّم عندها تبنّي سيّد قطب للحضارة الغربية، هي رؤيته لأخلاق الأسرة، أو مسألة تحرّر المرأة. فالأسرة في فكر سيّد قطب وليدة الرقي الإنساني، وسبب في زيادته[٩٤]. ودور المرأة "الطبيعي" هو تكوين المنزل وتنشئة الطفل، ومن ثم يجب أن تتلقّى تعليمًا مختلفًا: معلومات عامّة، الطفل وغرائزه، صحّة الطفل والحامل، أدب الأطفال، التربية الجنسية، "ترويض الرجال"، والتدبير المنزلي. أمّا إذا جرى تعليم المرأة وتربيتها على نظام الفتيان، فهذا شذوذ في رأيه، وانقياد للنمط الأوربّي، وخروج على "طبيعة الأنوثة"[٩٥]. ذلك أنّ المرأة، وحدها – في تصوّر قطب منذ عام ١٩٣٤ على الأقلّ – ذات جوهر "بيولوجي"، إذا جاز التعبير، تتمحور طبيعتها حول الغريزة، محدودة الجوانب إذا قيست بالرجل[٩٦]، لا تهدف مهما تغيّرت أوضاعها الاجتماعية إلّا لإعجاب الرجال[٩٧]، وتصل إليه بسلاح الإغراء[٩٨].

ومع ذلك، لم يصل موقف قطب المحافظ تجاه المرأة ودورها في المجتمع في هذه المرحلة إلى الدعوة لحجبها تمامًا عن المجتمع، بل دعا إلى "تعويدها" على الاختلاط البريء، في إطار رؤيته العامّة "للمجتمع المتوازن"، مصوّرًا موقفه السلطوي

تجاه المرأة كموضوع للإصلاح كموقف وسط بين درجات الاختلاط التي تعدّ عنده إباحية، وبين الاحتجاب الشامل وفق التقاليد القديمة[٩٩]. في إطار هذه الرؤية عاب قطب على المجتمع الغربي، خصوصًا في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، ما أسماه إباحيّته ونهمه للمتع بغير حدود، والنزعة الفردية بصفة عامّة، ليؤكّد بالمقابل على القيمة المطلقة للأخلاق [المحافظة]، وعدم تقييمها بأموال أو منافع[١٠٠]، آملًا في أن تعود أوربّا فتفيق ممّا أسماه إباحيّتها ولا أخلاقيّتها، وتعود إلى النظرة الروحية، والإيمان بالمجهول والروح والأخلاق والتقاليد[١٠١].

والمشكلات الأسرية في مصر عنده سببها التأثّر بالغرب في هذا المجال. فشيوع الطلاق (نسبيًّا فيما يبدو) ينسبه إلى شيوع روح التحرّر الأوربّية في مصر. لذلك دعا إلى شنّ حملة عليه في المساجد والمحافل والمجتمعات ووسائل الإعلام، ومراقبة هذه الأخيرة حتّى لا تنشر أخبار الطلاق، أو ما يشوّه مفهوم الحياة الزوجية، وبثّ روح الأسرة في نفوس البنات[١٠٢]، وحدهم (مع أنّ الرجال هم الذين يملكون حقّ الطلاق بلا قيود). ووصل به الأمر إلى حدّ الدعوة إلى حماية الملكيات الصغيرة من التفتُّت بسبب الإرث، حفاظًا على كيان الأسرة – الأمر الذي يعني عمليًّا الإبقاء على نمط العائلة الممتدّة، التي يرأسها رجل يكون ربّ هذه العائلة ومالك كلّ أملاكها – وإلزام الآباء قانونًا بحماية أولادهم من التشرّد[١٠٣].

ورغم أنّ قطب يدافع عن الاقتباس من الغرب في كثير من المجالات كما رأينا، ورغم أنّ برنامجه نفسه برنامج حداثي سلطوي على النمط الحديث، فإنّه حتّى في هذه المرحلة أصدر حكمًا سلبيًّا على الغرب في عمومه، أو ما أسماه "الحضارة الغربية". فهذه الحضارة فشلت، فيما رأى؛ لأنّها تحطّم "كلّ ما تعبت الإنسانية في صوغه من المثل الروحية والعقائد الإنسانية والتقاليد المثالية، فلم تلتفت إلى الجانب الإنساني في الإنسان، وإنّما قامت على أساس المادّة وحدها وأهملت شئون الروح"[١٠٤]. تبنّى قطب إذن، إجمالًا، رؤية التيار التوفيقي الشائعة للغاية حتّى الآن، التي تقيم حواجز قاطعة بين شرق روحي وغرب مادّي، وكشف عن أهمّ دوافع هذا الموقف، وهو التأكيد على دور جوهري للهُويّة المحلّية السلطوية في العالم. فالعالم في نظره في حاجة إلى ما

يسمّيه روافد الحضارة الشرقية، وبصفة خاصّة مصر بدورها الحضاري العريق، الفرعوني والإسلامي، وهذا يتطلّب أن "نؤمن بأنفسنا" ودورنا[١٠٥]. ويتّسق هذا الموقف مع مطالبة قطب للمصريين بالاعتزاز بتقاليدهم وتراثهم، وعدم الجري وراء الغرب، ووصَف من يعتبرهم متفرنجين من المصريين بأنّهم متنازلون "طوعًا لا كرهًا عن شخصيّتهم وكرامتهم، بَلْهَ وطنيتهم وقوميتهم"[١٠٦].

هناك صلة وثيقة بين الطابع السلطوي للإصلاح من أعلى الذي يعتبر السكان موضوعًا للإصلاح، وهذه الرؤية الهُويّاتية. فإذا كان السكّان لا يصلحون إلّا موضوعًا للإصلاح ولا يؤتمنون حتّى على تربية أبنائهم، فسيكون هدف الإصلاح بالضرورة شيئًا آخر غير هؤلاء السكّان، هو مثلًا الوطن، "البلد"، وبالذات "الأمة"، وعمومًا أي اسم آخر يعبر عن السكان بوصفهم حاملي هويّة افتراضية؛ أي بوصفهم سكان "مكانٍ" له بحد ذاته هوية ثقافية. والوطن أو البلد بهذا المعنى هو جسم مجرّد، غير ملموس. والطريقة الوحيدة لتعريفه كموضوع وهدف للولاء هي تكوين "شخصية له"، الأمر الذي يفتح الباب أمام قضية تحديد "الهُويّة" وكافّة المناقشات بشأن الأصالة والمعاصرة المرتبطة بها.

بالمقابل، تحديد هُويّة ما للبلد أو الوطن، أي اعتباره أُمّة ذات هويّة ثقافية متعالية، لا معنى له إلّا بوصفه مشروعًا. لأنّه لو كانت الهُويّة قائمة وفاعلة ونامامة على نحو ما تقول هذه التصوّرات، لما كان لها علاقة بأيّ مشروع للإصلاح أو أيّ مشروع على وجه العموم، سوى كنوع من البحث أو التأمّل ربّما. فإثارة قضية تحديد الهُويّة تعني دائمًا تبنّي مشروع لفرضها، لتُصبِح شاملة ومستوعِبة للسكّان، بحيث يصبحوا تجسيدات لها، وهو ما يستدعي بطبيعة الحال تدخُّل الدولة، لكي تفرض هذا المشروع باعتبارها السلطة العامّة. بل واقع الأمر إن دور الدولة الحديثة في ضبط المجتمع شرطٌ أساسيّ لقيام هذا التصور أصلا؛ لأنها هي الأساس السُلطوي الذي أتاح أصلا إمكانية تصوّر إمكان إقامة هذا الكيان الهويّاتي الشبَحي أو الأسطوري. لكن أيضا كل دولة استبدادية حديثة تحتاج إلى استدعاء هذا الشبح الهويّاتي، القومي أو العرقي أو الديني، لكي تؤسس سلطتها فوق السكان، وتؤسس ادعاء تعاليها فوق

المجتمع وحيادها إزاء قواه المختلفة، على أساس أنها تعبّر عنه في مجمله. في عمقه الهوياتي الأصيل المُفترض، بل في واقع الأمر بوصفها تعبر عن هذه الهويّة في حد ذاتها، وتمنح لنفسها سلطة فرضها على السُكّان، بوصفها هويّتهم الخاصة التي ضلوا عنها، وإلزامهم بها ومعاقبة الخارجين عليها أو توجيههم. فالهويّة إذن كمشروع لا يمكن أن تكون هويّة السكان المركبة المتشكِّلة تاريخيًا، بل هي هوية متعالية عليهم، تدعوهم، بأموال الدولة المُنفَقَة على الدعاية والتوجيه، إلى الإيمان بها كما قال قطب صراحة كما رأينا. باختصار شديد: السلطوية ومشروع الهُويّة متكاملان ويفترض كلّ منهما تنشيط الآخر.

بهذا المنطق تعتبر الرؤية الهوياتية تتويجًا طبيعيًا للمشروع الإصلاحي السلطوي من أعلى. في تلك المرحلة كان مشروع قطب مشروعًا رومانتيكيًا وطنيًا، ينطلق من فكرة الذات المصرية، ويدعو إلى إحياء هذه الذات، والفخر بماضيها وتراثها وخصوصيّتها، والتمسّك بها، في إطار رؤيته المحافظة لهذه الذات. فعماد النهضة المرتقبة هو الاعتزاز بالذات الوطنية، بكلّ ما تحمله الفكرة من روح رومانتيكية، على نفس نمط الاعتزاز بذات الشاعر، دون إغفال أنّ عماد هذه الذات/ الوطن، هو نخبتها (الإنتليجنسيا) ممثّلة في الجهاز الإداري للدولة، المكلّف بإحياء الوطن.

ومن هنا – ومن منطلق "علمي" أيضًا – حرص سيّد قطب على التأكيد على ضرورة استلهام الواقع المصري في التخطيط للإصلاح الاجتماعي، وعدم نقل المشاريع الأوربّية نقلًا آليًا؛ لأنّ تطبيقها بشكل آلي محكوم عليه بالفشل، لبعدها عن الواقع، ولأنّها تنمّ عن روح التقليد المنافية لروح الإبداع، الأساسية لكلّ تقدّم، فضلًا عن أنّها لا تتّفق مع العلم الذي يقوم على الدراسة العينية والإحصاء والتجربة[١٠٧] – وربّما كان قطب يستعيد هنا فكرة توفيق الحكيم في كتابه الشهير "يوميّات نائب في الأرياف". كما ألحّ على ضرورة ألّا تصطدم مشروعات الإصلاح بالتقاليد والعرف والدين، خصوصًا إذا أريد لها أن تحقّق نجاحًا في الريف. ومن هنا ضرورة الاعتماد على الوعظ الديني في الإصلاح الاجتماعي للريف[١٠٨].

من هذا المنطلق أيضًا، أكّد قطب ضرورة اتّفاق التشريعات مع ظروف البيئة،

وعدم نقلها عن الغرب، إذا أريد لها النجاح في حلّ مشاكل المجتمع فعلًا[١٠٩]، والمواءمة بين التشريع وبين الروح الإسلامية والتقاليد المصرية[١١٠]، خصوصًا أنّ الدين الإسلامي في رؤيته يلتقي مع نظريات التشريع الحديثة في تقرير سلطة الجماعة على الأفراد، إلى جانب الحفاظ على حقوق الفرد[١١١]، مطيحًا بذلك بمفهوم الفردية، أساس فكرة الديمقراطية بمجملها. وبالمثل، في مجال التعليم، يجب تعديل المناهج الدراسية لتتّفق مع تاريخ الأمّة المصرية، وديانتها، ومقوّماتها العقلية والروحية والاجتماعية، بالإضافة إلى مطالبها الاقتصادية والعمرانية، كشرط أساسي للقضاء على تمزّق العقلية المصرية[١١٢].

لكنّ هذه الإشارات المختلفة إلى الإسلام والروح الشرقية، يجب ألّا تُفهم هنا كنزعة أصولية إسلامية. فهي في هذا السياق ليست سوى إشارة إلى إحدى خصائص الروح المصرية. فمثل التنويريّين من أمثال طه حسين كانت مقوّمات المجتمع المصري عنده آنذاك مزيجًا من ثلاثة أصول، الثقافة المصرية القديمة (الفرعونية) السارية في العادات والخرافات، والدين الإسلامي واللغة العربية، والمدنية الأوربّية التي تغلغلت في كلّ مناحي الحياة[١١٣]. والمزج بينها إنّما يتمّ في إطار مهمّة بعث الروح القومية المصرية وتفرّدها. ومن هنا يجب أن تقوم الثقافة المصرية الحديثة على تاريخ مصر ودينها وأدبها، ثم تاريخ العالم والآداب والفنون العالمية والعلوم الحديثة[١١٤].

"الشخصية الوطنية المصرية" عند قطب إذن هي "الوضع الراهن" ذاته، محصّلة تاريخ البلاد، بما في ذلك التأثيرات الأوربّية دون تمييز بين "أصيل" و"وافد"، إذا استخدمنا مصطلحات طارق البشري. ولمّا كان المشروع بأكمله يتمحور حول رؤية "لذات الوطن"، فقد كان موقفه يتضمّن قبولًا جوهريًّا للوضع الراهن، والعمل على تحقيق الإصلاح من خلاله. لكنّ هذا "الوضع الراهن" كان بصفة أساسية وضعًا للنخبة التي يمكن أن ينطبق على تعليمها ووضعها هذا الوصف بدرجات. أمّا الجمهور الواسع، فهو كما تبيّن لا يؤتمن على نفسه، ولا يعرف هذه الخلطة.

لذلك، أي لأنّه مشروع هُويّة من أعلى، دعا قطب إلى التخطيط لبثّ الروح الوطنية في كلّ من الجمهور العامّ والمتعلّمين، عن طريق تدريس تاريخ الأبطال

المصريين والإسلاميين في المدارس، والاهتمام به في الصحافة ودور النشر. وعرضه بأشدّ الوسائل إغراءً وجاذبية[١١٥]. بل كتب موضِحًا كيفية تدريس تاريخ مصر في المراحل الدراسية المختلفة لتحقيق هذا الهدف، كما دعا إلى العمل على إحياء الأعياد المصرية القديمة، وتيسير زيارة الطلاب للآثار ، لغرس حبّ الوطن في نفوسهم[١١٦]. والتصدّي لما يروّجه الأجانب عن تاريخ مصر من الأباطيل[١١٧].

ومع ذلك، اتّسع اتجاه القومية المصرية عند قطب لتعاون وثيق وشعور بالارتباط مع البلدان العربية. فمنذ عام ١٩٣٨ على الأقلّ، احتفى بالتعاون العربي، وخصوصًا في المجالات الثقافية، وأكّد تعاطف كلّ مصري مع قضية فلسطين، بل أشار إلى اهتمامه بالروابط العربية منذ عهد دراسته بدار العلوم[١١٨]. وقد تطوّر هذا الاتجاه العربي عنده في عام ١٩٤٥ إلى المطالبة بالتوسّع في تدريس التاريخ العربي والإسلامي، وإبراز نصيب الإسلام في التاريخ المشترك للبلاد العربية، انطلاقًا من أنّ مصر "واحدة من ممالك العالم العربي التي توشك أن تكون وحدة جامعة"[١١٩]. أمّا بالنسبة للصلة بالبلاد الإسلامية، فاقتصرت عنده آنذاك على أن توقظ كلّ أمّة إسلامية شعورها القومي الخاصّ، وتقوّي شخصيّتها، ثم تلتقي جميعًا بعد ذلك على مصالح واحدة واتّجاهات متقاربة[١٢٠].

*

الخلاصة أنّ المشروع بأكمله يعبّر عن رؤية تنطلق من موقع غامض في البنية الاجتماعية والدولة، يكون فيه المُصلِح نوعًا من رجل عِلم، يدرس ويخطّط، وتحت يده جهاز دولة منفصل بدوره عن المجتمع العاجز المتخلّف، يطبّق أفكاره بعد دراستها، ويستنير بآراء (وبالأدقّ بردّ فعل) من يقع عليهم الإصلاح.

لكنّ هذه الرؤية التي تبدو "علمية" و"محايدة"، تعتمد على مبدأ هُويّة تحتاج إلى صياغة ودعم، وتستوحي واقع الإنتليجنسيا المصرية العامّ في تلك الفترة. المطلوب إذن من فريق المخططين والمتطوّعين من الطبقات العليا والوسطى تحويل هذه الفكرة الهويّاتية- الإصلاحية- السلطويّة وفرضها بالتشريع والتوجيه. بالمال والدعاية التي تتطلّب مالًا أيضًا. يقوم المشروع إذن على افتراض ضمني، هو أنّ النظام القائم قادر

على الارتفاع إلى مستوى هذا الصالح العامّ الذي قدّمه قطب كما لو كان نظامًا مجرّدًا من الانتماءات الاجتماعية والثقافية، وأن توجيهه إلى الوجهة الصحيحة وإرشاده بالكتابة، فضلًا عن التأثير الشخصي – الذي لا بدّ وأنّ سيّد قطب قد مارسه أثناء علاقته بوزير الشئون الاجتماعية – كفيل بشحذ عزم الدولة وإمكانياتها الضخمة، المالية والتشريعية، للتقدّم نحو الإصلاح المطلوب.

هي إذن علاقة ثلاثية الأطراف بين المفكّر والدولة والأمّة. تبدأ العلاقة من عند المفكّر (سيّد قطب ممثل الإنتليجنسيا)، فيوجّه الدولة أو "ينوّرها"؛ لتقوم بدورها بإصلاح الأمّة، وفقًا لتصميم معدّ سلفًا، يقال إنّه علمي أو مبنيّ على العلم، لتحويلها إلى أمّة متحضّرة. سوف نرى لاحقًا مغزى هذا التصوّر؛ لكنّه – بصفة مبدئية – تصوّر من شأنه أن يصطدم بطوبويته في التطبيق.

(٢) من الإصلاح إلى التمرّد:
انهيار مشروع "المجتمع المتوازن"

في البداية، وجد قطب في بعض نشاطات الوزارة وإصلاحاتها ما يدعم تصوّراته. ففضلًا عن اقتناعه بصدق نوايا الوزير الوفدي عبد الحميد عبد الحقّ، فقد أبهجه كثيرًا أن استطاعت الحكومة تمرير قانون ضريبة الأرباح الاستثنائية في البرلمان، رغم أنّها عجزت عن تمرير قانون ضريبة التركات[١٢١]. ثم نجحت في إعفاء صغار الملّاك من الضرائب[١٢٢]. ووصل تفاؤله إلى الذروة في بداية عام ١٩٤٣، فأخذ يحتفي بعدّة مشروعات، منها: مشروع توزيع الأراضي المستصلحة على صغار الزرّاع، وتنظيم التعاون، وتعديل لائحة السجون، وإلغاء الضريبة على صغار الملّاك، وزيادة أجور العمّال، وإلغاء البغاء، وتنشيط الجمعيات الخيرية. ورغم أنّ أغلب ما ذكره كان مجرّد مشروعات، فإنّه عبّر عن تفاؤله باستيقاظ روح الإصلاح.

الاجتماعي[١٢٣]. وهكذا راح يقارن بين وضع مصر عام ١٩٤١، وما كان قبل ذلك بنصف قرن، وراح يؤكّد على احتفائه بالاستقلال وفقًا لمعاهدة ١٩٣٦. وأشار إلى آثار الصحوة الوطنية الإيجابية المتمثّلة في مشروع القرش (الذى دشّنه أحمد حسين. بجمع تبرّعات لتصنيع البلاد، أسفرت في النهاية عن إقامة مصنع للطرابيش) وعن الاقتصاد القومي، ومظاهرات ١٩٣٥ (التي يسمّيها ثورة)، وهى مظاهرات طاف فيها الطلبة على رؤساء الأحزاب وأدّى ضغطهم لإقامة حكومة ائتلافية برئاسة النحاس، أبرمت معاهدة ١٩٣٦. كما ذكّر بإلغاء السّخرة، وحصول العمّال على جانب من حقوقهم. ومن ثمّ دعا المخلِصين الساخطين على الأوضاع إلى عدم اليأس من جدوى الإصلاحات البطيئة[١٢٤].

فى تلك الفترة، آمن قطب بأنّ الدعوة المخلصة تستطيع أن تحرّك حتّى الأغنياء للإسهام في الإصلاح الاجتماعي، فدعاهم إلى الإسهام في مشروع وزارة الصحة لمكافحة الأوبئة بالتبرّع بالصابون والبترول والملابس للفقراء[١٢٥]، وطالب أصحاب الأعمال بإقامة نوادٍ للعمال لرفع مستواهم الذهني والحرفي، وحاول أن يقنعهم بأنّ ذلك سيفيد الصناعة، ويتّفق بالتالي مع مصالحهم[١٢٦]، بل وشجّعهم على تأييد مشروع تخفيف عبء الضرائب عن كاهل الفقراء، باعتبار أنّ من شأن ذلك زيادة مقدرتهم الشرائية وتوسيع السوق[١٢٧].

لكنّ الحماس، لا العلم، كان الدافع وراء هذه التصوّرات المتفائلة. فمن جهة أولى ليس من المؤكّد أنّ ترقية مستوى العمال ستؤدّي بالضرورة إلى نهضة صناعية أو مكاسب لأصحاب الأعمال، إذ يتوقّف ذلك على مسائل أخرى عديدة، مثل حجم السوق الذي لا يرتبط بمستوى الأجور وحده، خصوصًا في بلد زراعي كمصر الأربعينيات، ومدى تطوّر الصناعة ذاتها، واحتياجها إلى مهارات خاصة، وغيرها. وفضلًا عن ذلك، تتطلّب المكاسب المتوقّعة على مدى بعيد إنفاقًا حاضرًا. والحال أنّ هذا الإنفاق المكلِّف يتطلّب إرغام شريحة أو طبقة ما على أدائه. وكان صعبًا، في ظلّ سيطرة كبار الملّاك على الحياة السياسية والاجتماعية المصرية وتداخلهم مع كبار رجال الأعمال، إجبارهم على أداء هذه الضريبة التي أدّتها مرغمة في الحالة

الأوربّية لصالح الطبقة الرأسمالية الصاعدة. وفوق ذلك جميعه، هناك الترابط القوي بين الاقتصاد المصري والاقتصاد الرأسمالي العالمي، وما يفرضه ذلك من ضغوط وتحكّم ممّا لا مجال لتفصيله هنا.

والواقع أنّ قطب لم يكن غافلًا تمامًا عن الضغوط التي تمارسها هذه الطبقة لعرقلة مشروعات الإصلاح الاجتماعي التي تمسّ مصالحها، من خلال نفوذها داخل البرلمان. فقد أشار صراحة إلى عرقلتهم لمشروع قانون ضريبة التركات[١٢٨]، وتهرُّب أغلبهم من التبرّع لمساعدة الفقراء[١٢٩]، وعرقلة اتّحاد الصناعات لخطّة التأمين الاجتماعي على العمال[١٣٠]. وقد تصدّى مستنكرًا بحسٍّ أخلاقي لادّعاءات أصحاب رءوس الأموال عن خطورة رفع الأجور على الصناعة الوطنية، مستشهدًا بالأرقام على ارتفاع معدلات الربح زمن الحرب العالمية الثانية، بحيث صار الأثرياء يزدادون ثراءً والفقراء يزدادون فقرًا بسبب التضخّم[١٣١]. كما أكّد أنّ رجال الأعمال لا يطبّقون التشريعات التي تصدر لتقرير جانب من حقوق العمال، فطالب بتوفير جهاز رقابي يُلزمهم إلزامًا بتطبيقها[١٣٢]، عائدًا مرّة أخرى إلى الدولة أملًا في قدرتها على ردع الطبقات المالكة، لتسهم في المشروع الإصلاحي.

ورغم أنّ مشروعه يستند كما رأينا على فكرة الهُويّة الوطنية، فإنّه انتبه إلى الاستخدام المغرض لمفهوم القومية والمصلحة الوطنية للدفاع عن مصالح الطبقات المالكة، فانتقد بحدّة إنفاق الأموال العامّة على تسوية الديون العقارية لكبار الملّاك بحجج وطنية، بينما تتنصّلت الميزانية من توفير نصف قدر هذه الأموال لإقامة وحدات صحّية واجتماعية، وتوفير مياه نقية وغذاء للتلاميذ، واتّفاق هذا المنحى في الإنفاق مع عدم التصدّي للتفاوت الكبير في الأجور، والتهرّب من توفير الضمانات الاجتماعية للعمّال الصناعيين والزراعيين[١٣٣]. ومن ثم: "يجب ألّا تخدعنا صيحات رءوس الأموال التي تموّه مصلحتها الخاصّة، وتلبسها رداء الوطنية والقومية، **فالقومية** التي لا ينال الطبقة الفقيرة منها إلّا 'نعيرها' – كما يقولون – هي قومية زائفة. القومية يجب أن تحاول التوفيق بينها وبين **المصلحة العامّة**، لا أن تتحقّق على حساب الملايين من السكان لحساب بعض الألوف منهم في النهاية"[١٣٤]. وبالنسبة

للنظام الديمقراطي، تساءل قطب: "أيّ فائدة [ترجى] في النصّ على أنّ المصريين متساوون أمام القانون، إذا كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا تحقّق هذه المساواة؟"[١٣٥]. رفض قطب إذن استخدام مفهوم المصلحة العامّة ومفهوم القومية كستار لأطماع الطبقة السائدة وسياستها، ودافعَ عن سياسة تقوم على إنهاض الطبقات الفقيرة، باعتبارها السياسة القومية الحقّة، في ظلّ اقتصاد السوق. كان مشروع قطب إذن محافظًا. لكن محافظته لا ترجع إلى حرصه على مصالح الطبقات المالكة، بل إلى طبيعته السلطويّة.

ومع ذلك، ظلّ قطب يعلّق آماله على الحكومات المتعاقبة، فمع تولّي حزب الوفد الحكم في فبراير ١٩٤٢، أمل أن تقوم هذه "الهيئة الحاكمة (المكوّنة) من أبناء الفلاحين" بتعديل "هذه الأوضاع الشاذّة"[١٣٦]. وبعد مجيء السعديّين علّق آماله على شبّان الحزب السعدي في البرلمان للحصول على البيانات والإحصاءات اللازمة، وإعداد برنامج شامل للإصلاح الاجتماعي، وعرضه على البرلمان، حيث إنّ المشروعات السابقة – وهنا يقف سيّد قطب ناقدًا للممارسات السابقة – لم يتجاوز أغلبها مجرّد الإعلان، بالإضافة إلى طابعها الجزئي والمرتجل[١٣٧].

أدّت التجربة بقطب إذن إلى الاقتراب من إدراك أكثر واقعية لطبيعة الإصلاح الاجتماعي، والسياسات الاجتماعية عمومًا، باعتبارها عملًا سياسيًا في المقام الأول. في البداية كان يولي الأهمّية الأولى لوضع سياسة اجتماعية ذات برنامج شامل؛ لتجنّب الغرق في مشروعات متناثرة متضاربة. ثم اتّجه إلى رؤية الخلل في العقلية الاجتماعية التي ترى في الإصلاح الاجتماعي نوعًا من الإحسان، فجعل مهمّته أن يعمل على تغيير هذه العقلية، وإقامتها على مبدأ اعتبار الطبقات الفقيرة هي المنتج الحقيقي للثروة العامّة، والاعتراف بحقّها في الحياة الكريمة. ومن هنا قرّر أنّ السلاح الأوّل في معركة العدالة الاجتماعية هو "قوّة الكلمة"[١٣٨]. إلى هنا، كان قطب متّسقًا مع تصوّره السلطوي للإصلاح من أعلى. لكنّ التجربة جعلته يعلن عام ١٩٤٥، أنّه يؤمن بأنّ دعوات الإصلاح الفردية لا يزيد دورها على التنبيه، وأنها لا تفلح إلّا في زعزعة النظم القائمة، وبالتالي لا بدّ من دور للهيئات الحزبية والجمعيات من مختلف

الأنواع في بلورة برنامج اجتماعي والدفاع عنه(١٣٩). وفي الوقت ذاته، أصبحت مهمّة الكلمة أوسع كثيرًا من مجرّد الكلام في الشئون الاجتماعية، أصبحت وجهتها تربية النفوس، وترقيتها، واستثارة ملكاتها، وربطها بالحياة العامّة(١٤٠).

بهذا الاتجاه الجديد المزدوج، هبط قطب من علياء موضعه الذي تخيّله كمُوَجِّه عامّ للإصلاح، يرأس آلة ضخمة محايدة، هي الدولة القائمة، قادرة على قَلْب الأوضاع. تبيّن له أنّ المسألة ليست بهذه البساطة، فانفصل الداعية عن الإداري، واكتمل انفصاله بتوقّف مجلّة الشئون الاجتماعية مع تولّي إسماعيل صدقي رئاسة الوزارة في فبراير ١٩٤٦(١٤١)، واصطدامه العنيف بالاتجاهات السياسية الجديدة التي تعمل من خارج الإطار البرلماني للنظام.

هنا انفتح الطريق أمام الداعية – ربّما بعد مدّة من الحيرة والقلق – للبحث عن صيغة جديدة، تهبط بمفاهيم الإصلاح الاجتماعي إلى ساحة الصراع السياسي، وتطوّر وضعية جديدة يتحول بها المشروع الإصلاحي إلى مشروع سياسي مقاتل، لا يدعو إلى اتّفاق تخيّلي عامّ على برامج الإصلاح الاجتماعي، ولا يتوجّه إلى "عقلية عامّة" مبهمة، ولا يعتمد على النوايا الطيبة للوزراء وإقامة علاقات صداقة معهم، وإنّما يتبنّى اتجاهًا ضدّ آخر، فيقاتل على الساحة السياسية من أجل حقوق الفقراء في مواجهة النظام. هذا المشروع أصبح طرحه ممكنًا مع عودة الجماهير إلى الساحة السياسية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، لتُقدّم مطالبها بإصرار في مواجهة النظام. التقى قطب بهذه الموجة بهدف تحقيق برنامج يتجاوز بطبيعته، رغم بقائه في إطار مبدأ الملكية الخاصّة، كلّ إمكانات النظام القائم وآفاقه.

ألقى قطب آماله على أكتاف الدولة القائمة، وعلى أحزابها بالتناوب، وانتهى في كلّ الحالات إلى الفشل. ومع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أنّ ما تخلّى عنه هنا هو الثقة بهذه الدولة وتلك الأحزاب، لا عن طبيعة مشروعه الطوبوي، الذي ينطلق من مفهوم مجرّد هو "الصالح العامّ"، ذلك المفهوم الأثير لدى الإنتليجنسيا المصرية [:المتعلّمين]، التي أناطت بنفسها دومًا – دون نجاح كبير– مهمّة قيادة المجتمع بمحض إيمانها بعظمة عقليّتها.

كان إحباط قطب ناتجًا ببساطة عن طبيعة مشروعه الذي بَعُد عن قترح سياسات تطلق ميولًا وقوى إصلاحية قائمة بالفعل في المجتمع. كان مشروعه بالمقابل يقوم على تقسيم المجتمع بأسره إلى "جسد" ينفذ، وروح أو عقل يأمر ويضع الخطط "العلمية"، يتجسّد في جهاز الدولة وموجهيها ذوي النوايا الحسنة والكفاءة العلمية. وحتّى ردود الفعل الاجتماعية تجاه مشروعات الإصلاح يمكن تجاوزها، ببساطة بأن تُدرَس دراسة "علمية" وتوضع في الاعتبار. بل قام مشروعه البالغ الطموح على وهْم أنّه يمتلك - شخصيًا - رؤية جامعة للإصلاح في كلّ مجال، قابلة للتطبيق إذا صلحت نوايا النخبة الحاكمة، ولم يلتفت إلى أنّه لا يمتلك، حتّى بمعاييره هذه، الخبرة اللازمة التي تتيح له التصدّي للهندسة الاجتماعية للمجتمع ككلّ.

في كلّ الأحوال أدّت خيبة أمل المُصلِح إلى سقوط تصوّره لنفسه كمفكّر للإدارة الحكومية، لينخرط في طور جديد أصبح المُصلِح فيه داعية ثائرًا. لكنّ الهدف ظلّ كما هو؛ لأنّ التخلّي عن هذا الهدف يعني الوقوع في معسكر اليسار والرؤية الطبقية للمشكلة الاجتماعية، وهو الحلّ الذي رفضه قطب من البداية، وأقام مشروعه ليكون بالذات بديلًا عن هذا الاتجاه الصاعد آنذاك. لذلك، لم يستنتج أيّة نتائج مما رصده بشأن الطبيعة الطبقية للسياسات الاجتماعية المطبقة، والاستخدام المُغرض من جانب الطبقات المالكة لمفاهيم القومية والصالح العام، مكتفيًا بالرصد كنوع من نقد أخلاقي لأحزاب وطبقات وأفراد، يترتّب عليه الخروج على الدولة القائمة، من أجل البحث عن طريقة للتخلّص منها لبناء دولة مجرّدة تتناسب مع مشروعه للإصلاح من أعلى بمنطق الهُويّة.

لذلك، لم تؤدِّ خيبة أمله إلى دخول معترك السياسة والحزبية، بل إلى إدانتها جميعًا جملة وتفصيلًا. فأنهى علاقته بالأحزاب البرلمانية، وكتب بعدها مفسّرًا ومحرّضًا: "لم أعد أجد في حزب من هذه الأحزاب، ما يستحقّ عناء الحماسة له والعمل من أجله.. (عقلية قادتها) عقلية أنصاف حلول.. كلّهم نشأوا وفي قرارة نفوسهم أن إنجلترا دولة لا تُقهر، وأنّ الفقر مرض مستوطن.. كلّهم يستحقّون 'المعاش'، كلّهم سواء"[١٤٢]. بحلول عام ١٩٤٨، كتب سيّد قطب لقرّائه: "إنّني أحتقر

هذه الأحزاب المصرية جميعًا. إنّها زائدة دودية في حياة هذا الشعب"[١٤٣]. صحيح أنّه كتب أنّه قد يؤيّد الحكومة حين تصيب[١٤٤]، لكنّ مزاجه أصبح راديكاليًا معاديًا، لتشهد هذه المرحلة من حياته هجومًا متواصلًا على التوجّهات السياسية والاجتماعية للأحزاب البرلمانية، والاستعمار الغربي، وحتّى محبّي الحضارة الغربية من المثقّفين المصريين. كما تبنّى كافّة المبادئ التي طرحتها التيارات الوطنية الراديكالية التي برزت قوّتها بعد معاهدة ١٩٣٦، والتي لم تكن ممثّلة في البرلمان. فتبنّى عداءها الجارف للغرب ونقدها للنظام الاجتماعي وكفرها بطريق المفاوضات مع الاحتلال[١٤٥].

بالإضافة إلى تأثير التغيُّر العامّ في الأوضاع السياسية بعد الحرب، خرج قطب من تجربته في مجلة وزارة الشئون الاجتماعية محمّلًا بالمرارة والسخط، فسارع إلى فضح النظام القائم، وكشف المصالح الطبقية الكامنة فيه: "ما من مرّة عُرِض مشروع يمسّ رءوس الأموال، أو ينصف بعض الطوائف الفقيرة، إلّا وتغيّر النظام الحزبي السياسي أو انهار، ووقف ممثّلو رءوس الأموال من جميع الأحزاب جبهة واحدة، ناسين خصومتهم الحزبية، ووقف كذلك أنصار الطوائف الفقيرة جبهة واحدة". وبناء عليه، قدّم اقتراحه الأخير للتغيير من داخل النظام: "فلماذا لا ننظّمه (النضال الاجتماعي) في الصورة المعروفة في برلمانات العالم الراقية"[١٤٦]، داعيًا إلى إنشاء أحزاب على أسس طبقية. لكنّ النظام البرلماني القائم أثبت عجزه عن تخليق أو استيعاب هذا النوع من الأحزاب.

بنفس المنطق، امتدّ سخط قطب إلى الأغنياء، وإلى عناية الدولة بهم، فانتقد إنشاء الدولة لمدارس خاصّة لأبناء الأغنياء بحجّة حمايتهم من الالتحاق بالمدارس الأجنبية: "وماذا على الدولة وماذا على الشعب حين يذهب هؤلاء إلى الجحيم، لا إلى المدارس الأجنبية؟ إنّهم لا خير فيهم لهذا الشعب هنا أو هناك! إنّهم خوارج عليه لأنّهم يتبرءون منه"[١٤٧].

وصل قطب إذن إلى اقتناع راسخ مفاده استحالة إصلاح عقلية النظام الحزبي أو الطبقة المالكة، واستحالة ضمّهما إلى جانب مشروع حقيقي للاستقلال وتحقيق

العدالة الاجتماعية. فأصبح الهدف هو التخلّص منهما معًا، لا إغراؤهم ببرنامج إصلاحي، أيًا كان.

انفجرت البلاد بسخط ومرارات تجمّعت طيلة فترة الحرب في ظلّ الأحكام العرفية، بما تراكم فيها من ثروات وتركّز لملكية الأرض من جانب، وفقر مدقع فاقم منه التضخّم المستمرّ من جانب آخر[١٤٨]، أضيفت إليها مرارات حادث فبراير ١٩٤٢ (حين حاصرت الدبابات البريطانية سراي الملك وأجبرته على تكليف مصطفى النحاس بتشكيل الوزارة، مطيحة بكلّ ما قيل عن استقلال البلاد، باستثناء التحالف وقاعدة القناة، وفقًا لمعاهدة ١٩٣٦)، وكذلك الغارات التي تعرّضت لها البلاد بسبب علاقتها بالحلفاء. وقد اختار قطب أن يقف متحدّثًا باسم هذا كلّه.

والواقع أنّ اختيار قطب للتمرّد، على نحو ما رأينا، إنّما يشير إلى جانب آخر من جوانب مشروعه الإصلاحي. فرغم أنّه كان مشروعًا إصلاحيًا هويّاتيًا من أعلى، فإنّه كان مشروعًا مواليًا للفكرة الإصلاحية في حدّ ذاتها، لا يعتبرها مجرّد أداة. لم تكن رؤية قطب إذن متّفقة مع رؤى مفكري كبار الملّاك مثل مريت بطرس غالي وحافظ عفيفي، اللذان دافعا عن إجراءات إصلاحية بعينها بمنطق ضرورتها لتلافي الاضطرابات الاجتماعية، وتأمين سير النظام، أو حتّى تحقيق النهضة فحسب. ولم تكن لتتّفق مع المستوى المحافظ في الإصلاح الذي عبّرت عنه "جماعة النهضة القومية"، التي أسّسها إبراهيم مدكور ومريت غالي، التي دفعتها الأحداث الساخنة إلى ابتعاد متزايد عن حلبة النشاط السياسي، وإلى تضييق تطلّعاتها الإصلاحية[١٤٩]، بهدف الاتفاق مع النظام القائم ودعمه في زمن كان يمرّ فيه بمحنة عنيفة تحت ضغوط الحركة الجماهيرية[١٥٠]. كذلك لم يتحوّل قطب إلى أحد رجال السراي على طريقة حافظ عفيفي، وإنّما اختار، حين أصبح لا مفرّ من الاختيار، المعسكر المعادي للنظام. فالإصلاح والنهضة كانا يعنيان عنده تحسينًا حقيقيًا لأوضاع الفقراء الاقتصادية والاجتماعية، بالمعنى الشامل. صحيح أنّ الفقراء أو أغلبية الشعب لم تكن في نظره صالحة لأن تكون فاعلة الإصلاح والمسيطرة عليه، لكنّ هذه الأغلبية ظلّت دائمًا في نظره الموضوع الحقيقي لأي إصلاح، بل معنى وجود إصلاح أصلًا.

(٣) الإصلاح الاجتماعي الإسلامي

شارك سيّد قطب في حركة المتعلّمين المتمرّدين على النظام القائم. في البداية، كان يدعو للإصلاح الاجتماعي بغير توجّه أو انتماء سياسي محدّد. وقد تتبّعنا في الفصل الأول أزمته الروحية التي سارت بالتوازي مع إحباطه من النظام. وكانت المحصّلة نوعًا من تبنّي مطالب اليسار في ثوب إسلامي.

يرجع الفضل في تنبيه قطب إلى إمكانية بناء تصوّر عن العدالة الاجتماعية على أسس إسلامية إلى محمّد الغزالي، حين نشر عام ١٩٤٧ كتابه "الإسلام والأوضاع الاقتصادية". تلقف قطب الكتاب مُحتفيًا: لأول مرّة "يعاد عرض الأوضاع الاقتصادية في العصر الحديث في ضوء الإسلام، وأن يُحَكَّم الإسلام في شجاعة ومنطق.. في النظم الاقتصادية السائدة"[١٥١]، كان هذا هو المفتاح الذي عثر عليه قطب ليحلّ به تناقضاته مع النظام. وسنرى أنّ هذا الحلّ ظلّ يدور في إطار رؤيته المثالية النخبوية للإصلاح التي نوقشت أعلاه.

كان كتاب الغزالي يلتقي في نقاط عديدة مع اتجاه قطب في مجال الإصلاح الاجتماعي. فهو يضع على الحكومة واجب إصلاح أحوال الفقراء، ويجعل هدف استئصال الحرمان، وتوفير فرص العمل، ومحو الأمّية، وتعميم التعليم الابتدائي والثانوي، مُلزمًا للحكومة، يُجبى في سبيله أي قدر من أموال الأغنياء، ولو تجاوز بمراحل مقدار الزكاة الشرعية[١٥٢]. فالإصلاح يتحدّد بهدفه، حتّى لو تجاوزت تكلفة تحقيق هذا الهدف ما ترغب الطبقات المالكة في دفعه. كما أنّه يعتمد أيضًا على قوّة الدولة التي ستمارس الجباية المطلوبة.

بهذا المنطق، اقترح الغزالي – كأمثلة، لا على سبيل الحصر – تأميم المرافق العامّة، وتحديد الملكيات الزراعية، وفرض ضرائب عالية على رءوس الأموال الكبيرة، بغرض تحديد الملكية غير الزراعية، وتحريم ملكية الأجانب، وربط أجور العمال بأرباح المؤسّسات التي يعملون فيها، وفرض ضريبة تصاعدية على التركات[١٥٣].

وهو برنامج – على عدم دقّة صياغته – يوازي، بل يتجاوز يسارًا، برنامج قطب في مجلّة "الشئون الاجتماعية"، وكان فوق ذلك مكتوبًا بنفس النبرات الأخلاقية الغاضبة.

ارتبطت رؤية الغزالي للعدالة الاجتماعية برؤية اجتماعية للإسلام، أي أدلجته على نحو يجعله يشمل مطالب الإصلاح الاجتماعي. انطلق الكتاب من بداية راديكالية صادمة، فاعترف بأنّ الدين يُستخدم أفيونًا للشعوب (وفق عبارة ماركس الشهيرة). لكنّه وصف هذا الاستخدام بأنّه تشويه للدين، بل وبأنّه أقبح "ضرب من ضروب الإلحاد"(١٥٤)، وبالتالي ليس اليسار هو العدوّ الأساس للإسلام كأيديولوجيا للإصلاح الاجتماعي، بل هو التأويل الرجعي للإسلام. كما قرّر الغزالي أنّ رسالة الإسلام الروحية لا يمكن تحقيقها أو إقناع الناس بها إلّا في ظروف اجتماعية صالحة، لا يعاني الفرد فيها من الحرمان والجوع، فالوعظ وحده لا يكفي في ظروف تُثبت الفساد(١٥٥). ومصدر هذا الفساد هو "الطبقات المترفة"، فأفرادها بطبيعتهم "أعداء كلّ إصلاح"، "ومصدر فساد عريض"، و"أعداء للشعوب"(١٥٦). فرغم أنّ العقيدة أساس برنامج الإصلاح، فإنّ مستقبل الدين متوقّف على إجراء هذا الإصلاح. على هذا النحو سيَّس الغزالي الإسلام إلى أقصى مدى، ومنحه اتجاها إصلاحيًا جذريًا إلى هذا الحدّ أو ذاك.

كأنّما وقع قطب على كنز. فالكتاب يفضح المصالح الطبقية التي تعرقل مشروعات الإصلاح الاجتماعي، وتنشر البؤس والفقر، لكن دون أن يتّجه إلى تبنّي موقف طبقي من قضايا الإصلاح، وإنّما يتّجه إلى استثارة الحسّ الأخلاقي، بما يعني في نهاية المطاف استمرار البحث عن قوّة أخرى فوق المجتمع، قوة "غير طبقية" وغير اجتماعية لتحقيق مشروع الإصلاح، تنطلق من "الروح"، – إن جاز التعبير – لتحقّق الإصلاح من أعلى، ولكن بدءا بإبدال الدولة القائمة.

اجتهد قطب في الاستفادة من الكنز وتطويره، مستندًا إلى خبرته بالمشكلات الاجتماعية، التي اكتسبها من خلال علاقته بوزارة الشئون الاجتماعية، وإلى ثقافته العربية المستقاة من دراسته بدار العلوم، وإلى معرفته بالقرآن، التي ترسّخت عندما كتب عن "التصوير الفنّي في القرآن"، وإلى أسلوبه الأدبي الرفيع، فضلًا عن عقليته

الميّالة إلى تشييد صروح أيديولوجية ضخمة. هنا كان يكمُن الفرق بينهما.

لم يهدف الغزالي من كتابه إلّا لتبرئة الإسلام من تهمة تبرير الاستغلال الطبقي، فسعى لتفسيره تفسيرًا إصلاحيًا، يبرّر تغيير ظروف المجتمع المغرقة في تكريس جهل وفقر قطاعات واسعة منه، بهدف جعله صالحًا لتلقّي الوعظ الأخلاقي. أمّا قطب، فاستعمل هذا التصوّر في بناء تصوّر فكري شامل يقوم على تفسير اشتراكي للإسلام، وتقديمه في هيئة قواعد مجرّدة تؤدّي بالاستنباط إلى برنامج محدّد، أو ما أسماه في أحد السياقات[١٥٧] "العدالة الاجتماعية على مبادئ الاشتراكية الإسلامية".

من هذه اللحظة، وقبل بداية عام ١٩٤٨، شرع قطب في كتابة الطبعة الأولى من كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[١٥٨]. وفى نفس الوقت، أتاحت له الظروف أن يرأس تحرير مجلّة "الفكر الجديد" الأسبوعية، التي عبّرت عن هذا الاتجاه بمقالات ملتهبة، تناولت الأوضاع القائمة بالنقد، بهدف تقديم صورة للإسلام كدين ينكر هذه الأوضاع (التفاوت الاجتماعي الفاحش)، بترجمة مبادئه – بناءً على هذا الفهم – إلى "نُظم وتشريعات وقوانين تحقّق العدالة الاجتماعية في أعلى مراتبها، وتوجِد التوازن بين الجهد والجزاء"[١٥٩]. بناء على ذلك، جمعت المجلّة بين الهجوم على الطبقات المترفة والاستعمار والشيوعيين، وبين تحريض الفقراء على المقاومة والثورة، والدفاع عن حقوقهم ضمن منظور "إسلامي".

(أ) أسلمة نظرية المجتمع المتوازن

كانت نقطة انطلاق قطب في استراتيجيته الأولى للإصلاح الاجتماعي مفهوم "المجتمع المتوازن". وبنفس المنطق كانت نقطة انطلاقه الجديدة هي ضرورة إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوّره الخاصّ عن الإسلام. بعبارة أخرى، أصبح "المجتمع المتوازن" – في التصوّر الجديد – هو "المجتمع الإسلامي"، الذي هو أحد مظاهر "الفلسفة الإسلامية"، التي لا تُلتَمَس "عند ابن سينا وابن رشد وأمثالهما"، وإنّما تُلتمس

في أصول الإسلام "النظرية، القرآن والحديث، وفي سيرة رسوله وسننه العملية"(...). رأى قطب أنّه استطاع أن يستخلص من هذه المصادر في حدّ ذاتها "فكرة كلية متكاملة عن الكون والحياة والإنسان"، التي قدّمها باعتبارها مصدر جميع نظريات الإسلام وأحكامه وآرائه، سواء فيما يخصّ "الحكم"، أو "المال"، أو "علاقات الأمم والأفراد"... إلخ(١٦١).

وهكذا... حلّ محل "إصلاح العقلية الاجتماعية" مشروع جديد، إسلامي يستند إلى العقيدة، وبدلًا من المثل الإنسانية العليا هناك "الفلسفة الإسلامية". وبالتالي أصبح الإصلاح الاجتماعي منبثقًا من عقيدة دينية ومستندًا إلى سلطة إلهية عليا. فالتصوّر الجديد لا يتّسم بالشمول الفكري فحسب، ولا هو أيضًا إصلاح من أعلى فحسب، بل يتّسم أيضًا بالشمول الاجتماعي. فتصوّره للإصلاح مُلزِم لكلّ مسلم في رأيه. ومن هنا راح يؤكّد أنّ هذا الدين لن يستقيم "في عزلة عن المجتمع، ولن يكون أهله مسلمين وهم لا يُحَكِّمونه في نظامهم الاجتماعي والقانوني والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلاميًا، وأحكام الإسلام وشرائعه منفية عن قوانينهم ونُظمهم، وليس لهم من الإسلام إلّا شعائر وعبادات"(١٦٢).

بهذه الصياغة، لم يَعُد البرنامج الإصلاحي مجرّد اقتراح مطلوب تطبيقه في إطار النظام القائم، بل أصبح تمردًا على هذا النظام، يطالب باجتثاثه، بوضع الإصلاح المنشود كمجرد جزء من أجزاء مشروع هندسة شاملة للمجتمع يستند إلى السلطة الإلهية العليا. أصبح الإصلاح إذن أمرًا إلهيًا متعاليًا، لا مجرد اجتهاد من جانب المُصلِح.

وأصبح الحكم الإسلامي – أو السعي لتحقيقه – إذن، شرطًا من شروط الإيمان(١٦٣)، وفي الوقت نفسه، شرطًا من شروط تطبيق سياسة المال في الإسلام، التي هي لبُّ مشروع الإصلاح الاجتماعي، كمشروع سياسي للدولة، الإسلامية هذه المرّة. فالدولة هي "المنوط بها في النهاية تنفيذ التشريع، وتَعَهُّد المجتمع من كافة جوانبه، وتحقيق العدالة والتوازن فيه، وتوزيع المال حسب القواعد التي سنّها الإسلام"(١٦٤).

مع ذلك، يجب أن نلاحظ هنا أنّ العقيدة كانت تتبدّى عند قطب في هذه المرحلة في صورة رؤية فلسفية كلية، لا مجرّد مجموعة من الأوامر الإلهية، أي تتبدّى كمبادئ عامة، يُتَصَوَّر أنّها مشتقّة من العقيدة، ويتمّ "استنباط" رؤية كاملة للإصلاح منها. وقد فرض هذا الوضع شرح "الفلسفة" التي تعتبر في رأي المفكر معنى هذه العقيدة وجوهرها، والدفاع عن تميّزها المطلق عن غيرها من العقائد. فراح يؤكّد أنّ الإسلام – كما يشرحه هو – "نظام مستقلّ متكامل" لا يشبه أي نظام آخر، كالرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية إلّا عرضًا، في نقطة هنا أو هناك. فهو نظام متكامل؛ لأنّه يقدّم "فكرة متكاملة عن الحياة.. قابلة دائمًا للنموّ في التفريع والتطبيق، ولكنّها غير قابلة للتعديل أو المزج في العقيدة أو الاتجاه"[١٦٥]. أمّا محاولات التأكيد على التشابهات مع النظم الأخرى، فإنّما تنبع من "إحساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية، التي صاغها البشر لأنفسهم"[١٦٦]، معبّرًا بذلك عن وفائه لشعار "فلنؤمن بأنفسنا"، الذي كان قد طرحه من قبل في رؤيته الإصلاحية الأولى.

يكمن جوهر العقيدة الإسلامية وتميُّزها عند قطب في قيامها على التوحيد بين المادّي والروحي، وبين الجسد والروح[١٦٧]. كما يكمن جوهر فكرته الاجتماعية وتميّزها في قيامها على مبدأ أخلاقي، أو النظر إلى الغايات الخُلُقية للأعمال، بينما تقوم النظم المعاصرة غربية المنشأ على الغايات النفعية. ومن هنا، يستحيل أن تقوم الحياة الإسلامية بالاستعارة من "الطرق الغربية في التفكير والحياة والسلوك"[١٦٨].

على هذا النحو تمّ إضفاء طابع إسلامي على الهُوِيّة القومية التي كانت محور عملية الإصلاح الاجتماعي، ومصدر الاعتزاز بالذات القومية والإيمان بها. أصبح الإسلام "فلسفة" تتميّز بنفس التفرد والخصوصية التي نُسبت قديمًا للأمّة. فله "خصائصُ ذاتية"، هُويّة مستقلّة، تجعله صالحًا ليحلّ محلّ الذات القومية وخصائصها كأساس للإصلاح، وبنفس المنطق الرومانتيكي.

لكن هذه الذات الإسلامية النظرية تتميّز عن الفكرة القومية، بأنّها أكثر قدرة على ادّعاء الأصالة الذاتية، وعلى إدماج المشروع الإصلاحي الإصلاحي ضمن الشعار الرومانتيكي الأصيل: "فلنؤمن بأنفسنا". فالأصالة في المنظور السابق كانت مقصورة

على مستوى التطبيق، بمعنى تكييف برامج الإصلاح الاجتماعي وفق حقائق الواقع الاجتماعي المصري الأصيل في تفرّده. الآن أصبحت الأصالة تشمل المبادئ نفسها، حيث عُرضت على أنّها مستقلّة عن كلّ أيديولوجيا عصرية، وكلّ نظام اجتماعي معاصر. فالعدالة الاجتماعية في هذا التصوّر تنبثق من مفهوم "فلسفي" أو "شامل" لماهية الإسلام، وبالتالى يصبح تحقيق العدالة الاجتماعية، جزءًا من مهمّة تحقيق "الحياة الإسلامية"(١٦٩). ومن هنا، كانت المهمّة كما طرحها قطب هي "استئناف حياة إسلامية، تحكمها الروحُ الإسلامية والقانون الإسلامي"(١٧٠).

ولمّا كان الغرب (والشرق الشيوعي)(١٧١)، المسيطر على العالم معاديًا في رأيه للإسلام، ولا يُحْتَمَل في المستقبل المنظور أن يقتنع بالإسلام، رغم ما أصاب مبادئه من تخلخل(١٧٢)، فإنّ إنقاذ العالم بالنظام الإسلامي، يتطلّب استئناف الحياة الإسلامية في البلدان الإسلامية أوّلًا، لتكون مثلًا واقعيًا يحتذيه العالم(١٧٣). بذلك اندمج ما هو خصوصي وقومي بما هو شامل وعالمي.

على هذا النحو يُرسي قطب، منذ اللحظة الأولى لتوجّهه الإسلامي، قواعد ما سيُعرف بعد ذلك باسم "الأصولية الجديدة"(١٧٤). فرغم روح التوجّه الإصلاحي، ذي المظهر المتفتّح، الذي قد يُذَكِّر أحيانًا بإصلاح محمد عبده، ثمّة تأكيد على الأساس العقيدي المستقلّ الذي لا شبيه له، الذي يقف خارج التاريخ، ويطالب بتأكيد وإعادة تأكيد لذاته في حدّ ذاته، في مواجهة كلّ مبدأ أو مذهب.

بهذا المنطق قرّر قطب أنّ هدف كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، هو إثبات أنّ استئناف "الحياة الإسلامية" أمر ممكن في الحياة المعاصرة،؛ لأنّ الإيمان بهذا النظام، والثقة في ضرورته للعالم الإسلامي والعالم كلّه، مسألة ضرورية لإنجاز هذا الهدف(١٧٥). فتصدّى لإثبات أنّ "الإسلام"(١٧٦)، يحمل عناصر النموّ والتجدّد الكفيلة بأن تجعله صالحًا للتطبيق "الآن وفي كلّ زمان"(١٧٧).

وتنحصر عناصر النموّ والتجدّد – التي يشير إليها قطب – في العودة مرّة أخرى إلى الحضارة الحديثة، التي اهتمّ أوّلًا بتمييز الإسلام عنها: "فكلّ ما أتمّته البشرية من تشريعات ونُظم اجتماعية، ولا تخالف أصوله أصول الإسلام، ولا تصطدم

بفكرته عن الحياة والناس، يجب إذن ألّا نحجم عن الانتفاع به وضمّه إلى تشريعاتنا، مادام يحقّق مصلحة حقيقية، أو يدفع مضرة متوقّعة"، استنادًا إلى مبدأي المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع في الفقه الإسلامي(١٧٨). فبذلك يمكن أن "ننتفع بكلّ ثمرات الجهود الإنسانية في حدود فكرتنا الأساسية عن الكون والحياة، ولا نقيم بيننا وبين الجهود البشرية سدًّا، ولا نقف في عزلة عن الركب العالمي الدائب المسير، على أن يكون مقرّرًا في نفوسنا إلى درجة الإيمان والحماسة، أنّنا نمتلك فكرة عن الحياة أكبر ممّا يملك أتباع أيّ دين أو فلسفة أو حضارة"(١٧٩).

فما الذي يتبقّى من عناصر الاختلاف؟ يتبقّى – بالإضافة إلى هذا الافتخار الذاتي "بالفكرة الإسلامية عن الحياة" – الفكرة العامّة، النظر إلى الغايات الخُلُقية للأعمال بدلًا من النظرة الغربية النفعية للأخلاق. فالفارق هو في المنظور، لا في المفهوم. وبالفعل، يستدرك سيّد قطب في الطبعة الثالثة (١٩٥٢) من كتابه: "إنّ العودة إلى الإسلام لا تمنحنا مجرّد تحقيق العدالة الاجتماعية في حياتنا.. [وإنّما أيضًا] ذاتية شخصية في الخارج، وطابعًا مميّزًا في المجتمع الدولي تحسب الكتلتان [الغربية الرأسمالية والشرقية الشيوعية] حسابه"(١٨٠).

على هذا النحو يجد مبدأ الهُويّة القومية تأصيلًا فكريًّا عامًّا في الإسلام، يتيح اقتباس "حسنات" الغرب والشيوعية معًا، والشعور في الوقت ذاته بالتفوّق عليهما، فضلًا عن التبشير بأيديولوجيا متفوقة عالمية، على نمط أيديولوجيا "العالم الحرّ"، والأيديولوجيا الشيوعية، وكلتاهما لها طابع عالمي. وقد أفصح قطب عن هذا الهاجس بجلاء في رسالة أرسلها من الولايات المتّحدة:

إذا نحن آمنّا بأنّ لنا رصيدًا من كنوز الطبيعة الأرضية والطبيعة البشرية على السواء، وأنّ حفنة من الباشوات والكروش هي التي تهمل ذلك كلّه.. فإنّه يكون أمامنا أن نصنع شيئًا. **أن نجمع كلّ العناصر الساخطة المتيقظة لننشئ سياسة جديدة.. تنبت من بيئتنا وظروفنا**.. إنّنا نملك حلولًا أهدى وأقوم من الحلول الواردة من لندن أو واشنطن أو (موسكو) على السواء. **إنّنا نملك "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، وهي كفيلة أن تنشئ لنا مجتمعًا آخر**(١٨١).

هكذا يمكن بضربة واحدة الجمع بين المطالب الوطنية والاجتماعية. واستعادة الكرامة القومية على أسس حضارية مستقلّة، عالمية، تتيح القول بأننا نحمل حضارة "جديدة" للعالم: "وظيفتنا أن نُشعِر شباب الوادي وشباب العالم العربي أنّهم **شيء ذو قيمة، أنّهم رأس لا ذيل، أنّهم يملكون أن يمنحوا البشرية حضارة ومبادئ، وقوانين واتجاهات اجتماعية وخلقية وفكرية وروحية**"(١٨٢). أيّ شعار فلنؤمن بأنفسنا.

انبثقت الروح الرومانتيكية إذن مجددًا في نطاق مشروع الإصلاح الاجتماعي الإسلامي، بوصفها أساسًا ضروريًّا، وجلبت معها شعار "فلنؤمن بأنفسنا". ارتفع مبدأ الهُويّة القومية إلى المرتبة الإلهية العليا، وتجاوز حقائق الصراع الاجتماعي، ليعلن نفسه خلاصًا نهائيًّا. فقط بعد النفخ في هذه الروح، لا مانع من اقتباس المدنية الأوربّية بأكملها، ما دمنا قد أصبحنا نشعر بقوّة قاهرة، وتعالٍ لا حدود له. بل يمكن القول بأنّ شعار "فلنؤمن بأنفسنا" يشير هنا إلى المصريين أو العرب، أو حتّى المسلمين عمومًا، ولكن كقوم في المقام الأول، لهم خصائص معيّنة أو فكرة معيّنة. فالعقيدة هي حجر الزاوية في تميّزهم وثقتهم بأنفسهم، لكنّها ليست هدفًا في حدّ ذاتها. ولم يتغيّر هذا الموقف إلّا حين أصبح قطب يواجه دولة الضبّاط الأحرار بوصفها دولة قومية تنادي بمشروع على أسس هُويّاتية موازية، وتجري بدورها إصلاحًا من أعلى، لكنّها تضطهد الإخوان المسلمين. في هذه الظروف لم يتبقّ ما يميّز الرايات بين المشروعين المتنافسين سوى الأصولية البحتة، كما سنرى.

(ب) البرنامج الاجتماعي

من خلال هذا الإطار النظري، وبهذه الدوافع، قدّم قطب برنامجًا إصلاحيًّا أكثر جذرية من برنامجه السابق، محوره مسألة "التكافل الاجتماعي"، أو ضمان حقوق أساسية للطبقات الفقيرة في مجال الاستهلاك بأنواعه، فجعل من حقّ "السلطان" أن "يفرض ضرائب لا حدّ لها إلّا تحقيق التوازن في المحيط الاجتماعي.. وتوفير المأكل والمشرب والملبس والمسكن والعلاج والدواء والعلم لكلّ فرد من أفراد الشعب، مهما احتملت رءوس الأموال، في الحدود التي لا تُعجِزها عن العمل والنموّ المعقول"(١٨٣).

كانت الملكية الفردية للمال(١٨٤) هي قاعدة النظام الإسلامي عنده(١٨٥)، حيث قرّر أنّه نظام "يحقّق العدالة بين الجهد والجزاء، فوق مسايرته للفطرة"(١٨٦)، ويطابق مصلحة الجماعة (منظورًا إليها كمستفيدة من نشاط الأفراد)(١٨٧)، ويتّفق مع حقيقة عدم تساوي استعدادات الأفراد(١٨٨). كما برّر حقّ الميراث(١٨٩).

لكنّ قطب وضع بالمقابل قيودًا كثيرة على حقّ التملك الفردي هذا، استنادًا إلى فكرة الاستخلاف، ومؤدّاها أنّ المال - وهو مال اللّه - قد استُخلفت فيه الجماعة(١٩٠)، وبناء عليه يحقّ للجماعة أن تحدّد الملكية الفردية، خصوصًا أنّ الإسلام، في رأيه آنذاك، يقدّم حقّ الحياة والكفاية على حقّ الملكية الفردية(١٩١). وقد وصل إلى القول بأنّ هذه الحقوق الاجتماعية والقيود المفروضة على الاستثمار الخاصّ كما طرحها تكاد تحيل حقّ الملكية الفردية "حقًّا نظريًا لا عمليًا، وتكاد تجرّد منه صاحبه بعد أن يستوفي منه حاجته.. وتجعل صاحبه مُسَيَّرًا لا مخيرًا في تصرُّفاته"(١٩٢). وقرّر أنّ الإسلام ضدّ احتكار ضروريات الناس(١٩٣)، ويحرم تكدّس الثروات وتداولها في جانب [:طبقة أو جماعة] واحد من المجتمع(١٩٤)، ويرمي إجمالًا إلى "تقليل الفوارق بين الطبقات"(١٩٥). والمغزى السياسي لهذا أنّ الدولة تكون لها اليد العليا على الملكية الفردية.

بناء على هذه الرؤية اقترح قطب عددًا من التشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية. ففضلًا عن الزكاة ومدّها إلى جميع مجالات الكسب، أباح نزع الدولة لقطع من أراضي كبار الملاك ليستغلّها الفقراء "بلا أجر أصلًا، أو بأجر ضئيل"(١٩٦). ونشر في مجلّة "الفكر الجديد" في مستهلّ عام ١٩٤٨ "مشروع قانون إسلامي"، مؤدّاه نزع ملكية الأراضي الزراعية التي تزيد على حدّ مئة فدّان للفرد بغير تعويض، وتأجيرها للعاملين بالزراعة من غير الملّاك، ثم تمليكها لهم(١٩٧). كذلك أباح للحاكم أن يحدّد أجورًا للعمال في الزراعة والصناعة، تمنحهم نسبة من الإنتاج تكفي احتياجاتهم الأساسية(١٩٨)، وأباح له الاستيلاء على أموال الأغنياء بحسب الحاجات الدفاعية للدولة ومشروعاتها العمرانية والاجتماعية(١٩٩)، وطالب بتأميم الموارد العامّة كالماء والكهرباء والوقود(٢٠٠)، وفرض ضريبة على التركات(٢٠١)، "وسحب" الثروات

الفائضة في أيدي أصحاب رءوس الأموال[٢٠٢]، وفرض ضريبة تصاعدية مفرضة على الدخل، تصل إلى ٩٩% للشرائح التي تزيد على عشرة آلاف جنيه سنويًا، مع إعفاء الدخول الدنيا منها، وتخصيص مبالغها لمكافحة البطالة، وإعانة العاجزين عن العمل، وتوفير الصحة والتعليم المجّانيين للشعب[٢٠٣]، وكذلك وضع حدّ أدنى للأجور[٢٠٤].

إذا فحصنا هذه المقترحات المقدّمة، ثم أضفنا إليها أفكارًا أخرى تتعلّق بإيجاد حلول لاستمرار الاستثمار الخاصّ بعد إلغاء الربا[٢٠٥]، فسنجد أنّها في – مجموعها – لا يكاد يمكن نسبتها إلى مصالح طبقة بعينها. فبينما تعترف هذه المقترحات بالملكية الخاصّة والاستثمار الخاصّ، ولا تفرّق في مفهوم العمل – كأساس وحيد للتملّك في النظام الإسلامي المنشود – بين صاحب رأس المال والعامل[٢٠٦]، فإنّها تتيح للحاكم حرّيات شديدة الاتساع في المصادرة والتحكّم في الأجور والإيجارات والأرباح بما يتعارض مع مبدأ احترام الملكية الخاصّة كدعامة أساسية للنظام القائم في المدينة والريف[٢٠٧].

من جهة أخرى ارتبطت معظم حقوق الحاكم المذكورة، وأغراض استخدامها، إذا استثنينا مصادرة الأرض الزراعية، بالتوزيع، وليس بالإنتاج، أو بمعنى أدقّ، إعادة التوزيع للناتج بتدابير حكومية. مثل هذا التصوّر يفترض دولة فوق المجتمع وطبقاته، وعلاقات القوّة السائدة فيه، قادرة على اتخاذ أية قرارات من أعلى وفرضها، وحكومة من الأنبياء أو الفلاسفة، تستمدّ سلطتها من مجرّد "صلاحية" أفكارها أو "معقوليّتها"، أو "عدالتها" وفقًا لمعايير ما. بعبارة أخرى يفترض البرنامج ضمنيًا وبشكل شبه واعٍ ضرورة تجريد الطبقة المالكة من السلطة السياسية، باعتباره شرطًا لا غنى عنه لتطبيق برنامج كهذا.

(ج) أسلمة الثقافة والمجتمع

النظام الاقتصادي الإسلامي كما يعرضه قطب مستقلّ إذن بالفعل عن الرأسمالية وعن الاشتراكية، من حيث إنّه مستقلّ عن كلّ قوّة اجتماعية فاعلة رئيسية

في العالم المعاصر، فهو في الحقيقة يدغدغ مشاعر "الطبقة الوسطى"، وبصفة خاصّة المتعلِّمون (الإنتليجنسيا)[٢٠٨]، الذين يرون في الثراء الفاحش مصدرًا لـ"رذائل اجتماعية.. ومتاع شهوي داعر، تنحطّ به أخلاقهم [:الناس] ومشاعرهم، ويكون وقوده المحتاجون والمحتاجات في المجتمع غير المتوازن"[٢٠٩]، ويأملون في قيام مجتمع يتّفق مع أخلاقياتهم المحافظة، لا يتيه عليهم فيه رجال يدينون لثقافة – بالمعنى الواسع – لا يفهمونها، ويعاملونهم معاملة الأجراء. وتتركّز أحلام مثل هذه الفئة من المتعلّمين في السيطرة على الدولة؛ لأنّها في أوقات الأزمات الاجتماعية، خاصّة حين تطولها، تعتبر نفسها مؤهّلة لأن تستخرج من رأسها نظامًا عادلًا، يُرضي جميع الأطراف، لمجرّد معقوليّته في ذهنها هي، ولأنّها تعتبر موقعها الوَسَطي، رغم ضعفه الاجتماعي بالنسبة للطبقات المالكة، ميزة، فيسمح لها نظامها المتخيَّل هذا بتبنّي أحلام الطبقات الفقيرة، دون أن تنحدر إلى مستواها في الوقت ذاته، بل يسمح لها بأن تتصوّر نفسها قائدة للمجتمع، والعالم كلّه، انطلاقًا فحسب من أفكارها المجرّدة عن العدالة، واعتمادًا على دولة فوق الجميع، حرّة الحركة، إلّا إزاء الأفكار الإصلاحية التي عليها أن تتقيّد بها.

لقد تربّت الإنتليجنسيا الحديثة في أحضان الدولة الحديثة، ونشأت في ظلّ مجتمع طبقي، وكان هذا المجتمع في الأربعينيات يمرّ بأزمة عامّة. في ظلّ ظروف كهذه، تميل هذه الفئة إلى أن ترى أن من مصلحتها، وفي قدرتها، قيادة الصراع السياسي ضدّ الطبقات الحاكمة، باسم العمّال أو المعدمين، أو مصر، أو باسم الله.. رامية دائمًا إلى إنشاء دولة تدخلية قوية، توظّف كفاءاتها المهدَرة، بسبب الاختلال الاقتصادي/ الاجتماعي العامّ، وتجرّ وراءها أحيانًا فئات اجتماعية أخرى، مثل العمّال أو المهمّشين[٢١٠]، فتصبح خطرًا على النظام القائم، الذي كان يمرّ بمرحلة من التحوّل أو الأزمة العنيفة. في مثل هذا الظرف تبلور مشروع "الإسلام الاشتراكي"، وقُدِّر له أن يحقّق انتشارًا كبيرًا، لتعبيره عن فئة نشطة وساخطة، رغم أنّها تفتقر في حركتها لأيّ أُفق تاريخي.

الواقع أنّ المشروع يعرب عن اغترابه عن القوى الاجتماعية الأساسية بوضوح..

ليس فقط من حيث افتقار تصوّراته إلى معقولية اقتصادية اجتماعية تعتمد على قوى اجتماعية فاعلة، لكن أساسًا باستناده في التحليل الأخير إلى مشروع "تربوي" بالدرجة الأولى، مؤدّاه إعادة تربية "الشعب"، وهو اتّجاه "مزمن" في الفكر الإصلاحي المصري الحديث، ربّما يرجع من بعض جوانبه إلى عهد الطهطاوي ومحمّد عبده.

بهذا المنطق عرض قطب مشروعه الإصلاحي كمشروع يعتمد تحقيقه في التحليل الأخير على نضال فكري لإحراز تغيير في المشاعر والوجدانات قبل كلّ شيء. ويتطلّب ذلك في المقام الأول إقامة تمييزات قاطعة تحدّد طبيعة "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، بحيث تأخذ ما تشاء وتنبذ ما تشاء من الأفكار المعاصرة، مصرّةً في الوقت نفسه على أصالتها العميقة. وهكذا قرّر أنّ هذه العدالة تستند إلى مبدأين، أولهما أنّها عدالة إنسانية شاملة، تتناول جميع جوانب النشاط البشري ومظاهره، وتعتمد على القيم المادّية والمعنوية معًا.. على عكس الأيديولوجيا المسيحية الروحانية البحتة، والأيديولوجيا الشيوعية المادّية البحتة – في رأيه. لذلك فهي لا تنشد المساواة الاقتصادية البحتة. والفارق الآخر عن الشيوعية – ويقصد الماركسية – أنّ الحياة في نظر الإسلام "تراحُم وتعاون وتكافل"[٢١١]، بينما هي في نظر الماركسية صراع بين الطبقات[٢١٢]. فرغم اعتراف قطب بوجود المصالح الطبقية والصراعات المرتبطة بها، فإنه – على خلاف الماركسية – لم يعتبرها محرك التاريخ، وإنّما مجرّد خطأ أو انحراف عن "المجتمع المتوازن"، يمكن، ويجب، أن يتمّ تصحيحه، من خلال تصوّرات أخلاقية تفرضها دولة من أعلى.

بهذا المنطق كان على مشروعه أن يرتكز بالضرورة إلى ما هو "أعلى" من البنى الطبقية، على أخلاق افتراضية، تتحقّق بإقامة مجتمع من المؤمنين بالمُثُل العليا، غير الملتفتين إلى مصالح طبقية أصلًا. وممّا يجعل هذا المشروع ممكنًا في نظره أنّ الصراع الطبقي عنده ليس إلّا ظاهرة نابعة من الثقافة الغربية، تستند إلى نظام الغرب الاجتماعي، وستختفي حتمًا في ظلّ النظام الإسلامي[٢١٣]، لتحلّ محلّها علاقات الودّ والرحمة والتضامن والأمن والسلام[٢١٤].

التغيّر الوجداني إذن هو أساس "العدالة الاجتماعية في الإسلام"[٢١٥]، فهو كفيل

بذاته بإلغاء الصراع الطبقي، مستندًا إلى ما يمكن أن نسمّيه التحرّر الوجداني المطلق، بتحرير الضمير من عبادة أحد غير الله، وردّ القيم الحقيقية إلى اعتبارات معنوية ذاتية، أساسُها التقوى (أي طاعة الله وحده)، ونبذ المال والجاه والحسب والنسب كقيمٍ اجتماعية سائدة. ثم تأتي التشريعات – الموصوفة سابقًا– بهدف إكمال هذا التحرّر، أو توفير شروط مادّية ضرورية لقيامه، حيث إنّها تمنع أسباب الاحتياج المادّي الحادّ، الذي قد يدفع الفرد لإذلال نفسه، فتوفّر له حقّ الكفاية.

رأى قطب أنّ العدالة الاجتماعية في ثوبها الجديد تقوم على ركنين، "الضمير البشري من داخل النفس، والتشريع القانوني في محيط المجتمع"[٢١٦]، وهما يناظران تمامًا الازدواج السابق في مرحلة مجلّة "الشئون الاجتماعية" بين الإرشاد الاجتماعي (الذي أصبح إرشادًا دينيًا) والتشريع.

والضمير الجديد الذى سيقام سيكون بالغ التأثير على الأغنياء والفقراء على السواء، لأنّه لن يقف عند مجرّد الإقناع بالتشريع، بل سيتجاوزه إلى الحثّ على الزيادة في التضحية والعطاء والسموّ[٢١٧]، كما سيفرض نمطًا من الحياة على الأغنياء، يبيح لهم "التمتّع بالطيّبات"، دون الوصول إلى حدّ الترف المرفوض[٢١٨]، كما سيوجّه إلى الصدقة والبرّ[٢١٩]. وبفعل هذا التأثير سينزل الغني والقوي على مبدأ المساواة، تحت تأثير سيادة مبدأ التقوى (التي تعني هنا طاعة التشريعات الإسلامية كما يفهمها هو). ومن جهة أخرى سوف يطالب الفرد بحقّه في المساواة، بعد أن تحرّر وجدانه من القيم المادّية والأرضية عمومًا، بقوّة وشجاعة، فيقتنع الجميع بواجب الأمّة الإسلامية في تحمّل المسئولية عن كلّ فرد فيها، ورعاية ضعفائها، إلى حدّ أن تفرض على أموال القادرين "بقدر ما يسدّ عوز المحتاجين بغير قيد ولا شرط إلّا هذه الكفاية"[٢٢٠]. فمصدر المسألة كلّها، هو طاعة الله وخشيته من جانب الأغنياء، والجرأة التي يبعثها الإيمان بالحقّ في نفوس الضعفاء.

وقد أوجز قطب فكرته لأحد زائريه عام ١٩٥٢ فقال: "في الناس وحوش، ولا يوقف وحشيتهم بالوجدان سوى الدين، ولا يجرّئ الضعفاء عليهم سوى الدين"[٢٢١]. كما قرّر أنّ "خشية الله هي الضمانة الأخيرة في تحقيق العدالة"[٢٢٢]. فالإصلاح

الاجتماعي الإسلامي هو إصلاح أخلاقي في المقام الأول، ومعنى ذلك أنه إصلاح يقع عبء إنجازه وقيادته على عاتق المتعلّمين كنخبة، بعد إعادة تربيتهم، أو إعادة تشكيلهم وفقًا لهذه الأفكار. وهكذا تصبح "أسلمة" المجتمع والفكر ركيزة أساسية:

إنّ استئناف حياة إسلامية لا يتمّ بمجرّد وضع تشريعات وقوانين ونُظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية. [بل أيضًا] تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية.. يجب أن نُعنى بإحياء هذه العقيدة، ونفْي ما علق بها من تحريفات وتأويلات وشبهات، لتكون سندًا للنظام التشريعي.. وبذلك تقوم هذه الحياة الإسلامية على التشريع والتوجيه، وسيلتي الإسلام الأساسيتين في تحقيق أهدافه جميعًا(٢٢٣).

لكنّ التوجيه (أو الدعاية) يحتاج بدوره فيما يبدو إلى قوّة قاهرة تدفع الأفكار دفعًا إلى مجرى محدّد، وتحمي هذا المجرى. لن تنبثق هذه التقوى بشكل طبيعي باعتبارها "هُويّة الأمّة الطبيعية"، إن جاز التعبير، وإنّما تحتاج إلى أدوات الدولة بمؤسّساتها وجهود الأفراد. فبرنامج "الإصلاح الإسلامي" يقوم على "تطهير" الثقافة المصرية، المشبعة بالأفكار الغربية. فلمّا كانت "الثقافة هي الوسيلة الطبيعية لتكوين العقلية الإسلامية"(٢٢٤) (غير القائمة إذن)، اقترح قطب "أن تُكفَل الحماية لها في مدّة الحضانة"(٢٢٥)، بالاحتراس في الأخذ عن الغرب في فلسفته وتشريعه وأدبه وكتابته في التاريخ(٢٢٦)، وكذلك طرق التربية والتعليم(٢٢٧). ودعا الأزهر إلى عرض فكرة الإسلام الكلية – وفقًا لتصوّره هو للإسلام كفكرة كلّية على النمط الحديث – في مواجهة الأفكار الفلسفية الأخرى، مع استبعاد الفلسفة الإسلامية التي أنتجتها القرون الوسطى من الدراسة بالأزهر(٢٢٨)؛ لأنّه يرى أنّها ليست سوى فلسفات يونانية ذات رداء إسلامي. وقد طالب بوضع قيود صارمة على مجرّد تدريس الأفكار الأوربّية في هذه المجالات في كلّ من المدارس والجامعات، مطالبًا بوضع برامج تعليم إسلامية بدلًا منها(٢٢٩). ولم يستثنِ قطب من عملية إعادة التربية هذه سوى العلوم البحتة وآثارها التطبيقية، رغم إدراكه لارتباطها الوثيق بتاريخ الفكر الغربي الحديث، ولكن "لا بدّ ممّا ليس منه بدّ"(٢٣٠).

نستطيع هنا أن نرصد باختصار السمات الرئيسية لمشروع قطب الإصلاحي

الجديد. فأولا، يعتمد الإصلاح الاجتماعي على إصلاح أخلاقي، يعتمد بدوره على إصلاح ثقافي يخصّ فئة المتعلّمين، ويقوم على "التخلّص من طريقة التفكير الغربية، واتّخاذ طريقة تفكير إسلامية ذاتية، لنضمن أن تجيء النتائج خالصة غير هجين"[٢٣١]. ومن هولاء المتعلِّمين تتكون القيادة المكافحة من أجل العدل المجرّد.

يتّضح ثانيا أن فكرة العدالة الاجتماعية في ثوبها الإسلامي تعتمد تمامًا على قيام سلطة كلّية الجبروت، مستقلّة عن كلّ قوّة اجتماعية وكلّ ثقافة. فهي ليست ضرورية فحسب لوضع أعباء متزايدة على الأغنياء وإعادة توزيع الثروة، ولكن أيضًا لإعادة صياغة "العقلية الاجتماعية" (إذا استعملنا مصطلح قطب نفسه في المرحلة السابقة). وتتطلّب عملية إعادة الصياغة الشاملة والشمولية هذه (لأنّها تنطلق من فكرة واحدة عنده) تربية مجموعات من المتعلّمين، على نمط معيّن على طريقة **الانكشارية أو المماليك**، أي فئة تنذر نفسها لفرض "الحقّ" والقيام بتحويل البلاد إلى دولة إسلامية. ذلك الانكشاري الجديد لا ينتمي إلى الفقراء، ولا إلى الأغنياء، ولا إلى الغرب أو الشرق، وإنّما لذاته وأقرانه، للإسلام في ثوبه السياسي الجديد، الذي دشّنه في تاريخ البلاد "حسن البنّا". لكنّ هذا الانكشاري ليس من حملة التعليم الأزهري التقليدي أو ما دونه، بل هو بالتحديد أحد أعضاء الإنتليجنسيا الحديثة، ممّن صاغهم نظام التعليم والبيروقراطية الحديثة، في المدرسة والجامعة والديوان، وهي الفئة ذاتها التي توجّه إليها حسن البنّا، فئة الأفندية[٢٣٢].

ولمّا كانت هذه المجموعة الموعودة تعتمد على الفكر، كان من الطبيعي أن تجد أعداءها (في رأي قطب) في "المحترفين من رجال الدين"، الذين يفسّرون الدين بطريقة سلبية تخدم النظام القائم[٢٣٣]، فأفسدوا الدنيا وأضاعوا الدين[٢٣٤]. في حين أنّ الدين في التصوّر القطبي ثوري بطبيعته[٢٣٥]، منذ عهد الرسالة[٢٣٦]. والأزهر ليس بعيدًا عن هذا. فرغم أنّ المجتمع القائم ليس إسلاميًا بحال[٢٣٧]، تقاعس الأزهر عن أداء واجبه في نقد الأحوال القائمة[٢٣٨]. لكنّ الأزهر ليس مدعوًّا لإصلاح "خطئه" هذا. فالمهمّة هي مهمّة قطب ومن يواليه من المثقّفين، الذين سيقدِّمون الإسلام على أنّه "جهاد لا ينقطع، واستشهاد في سبيل الحقّ والعدل والمساواة، وعقيدة ثورية

حركية"[٢٣٩]، تستقرّ في الضمير لتدفع الفرد إلى تحقيقها في عالم الواقع، بتغييره جذريًّا وليس بترقيعه[٢٤٠]، وعلى أنّه مصدر مقاومة الشعوب للاستعمار. وأمعن في تحطيمه[٢٤١]، وأن يقدِّموه في مواجهة الشيوعية المحلّية، التي لا تزيد في عُرف قطب عن كونها قوّة خائنة لوطنها، موالية لروسيا[٢٤٢]، التي خانت بدورها العرب مرّتين في مجلس الأمن، في قضية الجلاء عن وادي النيل، وفي قضية فلسطين[٢٤٣].

كانت مهمّةُ مجلّة "الفكر الجديد" التي رأس تحريرها قطب ومن اختارهم من زملاء تقديمَ نظرية الإسلام الثوري هذه. خصّصت المجلّة بابًا بعنوان "كفاح العمال"، دعاهم إلى تنظيم أنفسهم في نقابات، وتطهير صفوفهم من النقابيين الخونة[٢٤٤]. ووصفت المجلّة الأوضاع في أراضي كبار الملّاك بأنّها قائمة على الرقّ، لعدم وجود تشريعات تنظم (أي تقيد) العلاقة المجحفة بين المالك والمستأجر[٢٤٥]، واتّهمت أصحاب رءوس الأموال واتّحاد الصناعات بارتباط مصالحهم بالاستعمار، بدليل دفاعهم عن مشروع "الدفاع المشترك" مع الغرب[٢٤٦]. وهاجمت ما أسمته الطبقة الراقية، فوصفتها بأنّها منحطّة الأصول، منعدمة العراقة والوطنية والكرامة[٢٤٧]. واعتبرت الدولة القائمة مجرّد أداة يسيطر عليها المستغلّون لعرق الشعب. ورفضت المجلّة مشروعات البِرّ (رغم أنّ مشروع قطب – كما رأينا – يتضمّن البرّ)؛ لأنّ دورها لا يزيد عن تغطية هذا النهب[٢٤٨]. وحرّضت الناس على مطالبة الدولة بمصادرة فوائض أموال "أولاد الذوات" لإنفاقها على الشعب[٢٤٩]، وعلى ردّ اعتداءات البوليس على الأفراد بالقوّة. ودعتهم بنبرة شديدة الشبه بأسلوب مصر الفتاة إلى احتقار "تلك التشكيلات التي يسمّونها، الأمّة، الدستور، البرلمان"، باعتبارها شعارات زائفة تغطِّي الظلم الاجتماعي وتسوّغه[٢٥٠]. كما دعت إلى إنهاء ما اعتبرته سيطرة اليهود على مرافق البلاد الاقتصادية[٢٥١].

والتفت سيّد قطب إلى الطبقات المالكة ليخيفها من الشيوعية، حتّى يدفعها إلى التنازل عن بعض مصالحها لتنفيذ البرنامج الإسلامي: "قد تقع أعباء كثيرة على أصحاب رءوس الأموال.. ولكنّ هذه الأعباء لا بدّ منها، فنحن إمّا أن نسير على درب الإسلام، وإمّا أن نسير على درب الشيوعية، فليعلموا إذن أنّه لا عاصم لهم من

[الشيوعية]... إلّا الإسلام... الذي عرَّفنا بمبادئه"[٢٥٢]، وهو ما يذكّرنا بتكتيكات حزب هتلر قبل قيام الدولة النازية. وتأكيدًا على ذلك، ودفعًا لهم إلى الهرع إلى أحضان برنامجه الإصلاحي، أكّد قطب أنّه لا يوجد طريق ثالث، "فأوربّا وأمريكا... صائرتان حتمًا إلى الشيوعية، طال الزمان أم قصر"[٢٥٣]. وفي سبيل ذلك وصل قطب إلى القول بأنّ الشيوعية "أعلى مراحل الحضارة" الغربية المادّية[٢٥٤].

(د) الموقف من الشيوعية

لم يكن اهتمام قطب والغزالي بالعدالة الاجتماعية وعلاقتها بالإسلام في النصف الثاني من الأربعينيات منطلقًا فحسب من ازدهار هذه الفكرة في الأوساط الرسمية والحزبية. فقد شهدت تلك الفترة عودة الحركة الشيوعية والمجلّات الشيوعية، وانتعاش الحركة العمّالية، بما جعل القضية مطروحة بقوّة إلى حدّ أن أُصبحت محور فكرة سيّد قطب الإسلامية كما رأينا. شهدت تلك الفترة اتّحاد تنظيمي "حدتو" و"أيسكرا"، وهو نشاط لا شكّ أنّ قطب كان ملمًّا به، على الأقلّ عن طريق مجلّة "الجماهير" الأسبوعية، التي صدرت بدءًا من ٧ أبريل ١٩٤٧، التي نجحت في زمن قياسي في رفع توزيعها إلى ١٢ ألف نسخة[٢٥٥]. قدّمت المجلّة صورة مبسّطة من الفكر الماركسي وتفسيره للتاريخ[٢٥٦]، وكتبت دفاعًا عن حقوق عمّال المحلّة الكبرى[٢٥٧]، وأعربت عن تضامنها الأممي مع شعب أندونيسيا في كفاحه ضدّ الاستعمار، وطالبت بتأميم الشركات الاحتكارية[٢٥٨]، وقناة السويس، وتوزيع الملكيات الزراعية الكبيرة[٢٥٩]، وسلّطت الضوء على البؤس الفلاحي والمديني.

هذا الوضع يبدو بطبيعته خطرًا من وجهة نظر مفكّر معادٍ للشيوعية، وعلى علمٍ كافٍ بتدهور الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية، مثل قطب. ومن هنا كان برنامجه الإسلامي في مثل "راديكالية"[٢٦٠] برامج المنظمات الماركسية، بل ويزايد عليها[٢٦١]. وقد عبَّر قطب صراحة عن ذلك الهاجس فيما بعد بقوله: "إذا اتّضح لنا أنّ الإسلام يملك أن يحلّ لنا مشكلاتنا الأساسية، ويمنحنا عدالة اجتماعية شاملة، ويردّنا إلى عدالة في الحكم، وعدل في المال.. فإنّه يكون بلا شكٍّ أقدر على العمل في بلادنا...

من الشيوعية... التي نحمد منها أشياء ونكره منها أشياء.. وتتوزّع مشاعرنا إزاءها على أيّ حال، توزُّعًا لا يُضمَن معه توحّد الجبهة في طلب عدالة اجتماعية قويّة. كما نضمن توحدّها إذا نحن هتفنا إلى العدالة باسم "الإسلام"(٢٦٢).

*

في أقلّ من عَقدٍ من الزمان، وضع قطب مشروعين متتاليين للإصلاح الاجتماعي، بينهما من التباين قدر التباين بين المشروع القومي المصري والمشروع الإسلامي ذي الصبغة القومية، وبين الرؤية الإنسانية والأخرى الغيبية الإلهية. لكن المشروعين جمعتهما سمات عديدة، لعلّ أهمّها حُلم العدالة الاجتماعية المقام على أساس تصوّر أخلاقي سرمدي لا تاريخي للإصلاح، يتميّز - في حدّ ذاته - بالعدل، وينصب أساسًا على إعادة توزيع الثروة، وليس على تغيير نمط الإنتاج. وتقاسما نظرة نخبوية تتصوّر تحقيق العدالة الاجتماعية من أعلى، من خلال دولة مستقلّة طبقيًا، إمّا بفضل توجيه المصلحين للدولة القائمة، وإمّا بتكوين "انكشارية" مكافحة من خارج النظام لتستولي على الدولة وتُقيم مشروعها المتعالي. اشترك المشروعان أيضًا في النظرة الرومانتيكية لكلٍّ من الأمّة موضوع الإصلاح، التي لم ترتفع قط عن كونها موضوعًا، وللذات المكلّفة بالإصلاح على حدّ سواء. وفي كلّ الأحوال تقاسم المشروعان سمة الطوبوية الأصيلة في فكر قطب الاجتماعي.

لكنّ برنامج قطب الاجتماعي الإصلاحي في مرحلته الإسلامية(٢٦٣) أصبح خارجًا بوضوح على حدود النظام القائم، داعيًا إلى الثورة ضدّه، متّجهًا إلى الأمّة بمقولات ترمي في نهاية المطاف إلى إسقاط النظام، باعتباره نظام حكم الطبقات المالكة الموالية للاستعمار، الظالمة للطبقات العاملة، الخائنة لتراث البلاد وتقاليدها. وأصبح دور المفكّر المصلح هو التوجّه لهذه الأمّة، وحثّها على فرض مطالبها بالكفاح ضدّ النظام الذى كان يمرّ بأزمة عميقة.

بذلك دخل الإصلاح الاجتماعي ميدان الكفاح السياسي، والأيديولوجي، وتحوّل مفكّر الدولة إلى داعية، يحرّض جمهور الإنتليجنسيا في معمعة الصراع الذي كان يهزّ البلاد بأكملها بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٤... وهو ما سيتابعه الفصل القادم.

هوامش الفصل الثاني

١) مريت بطرس غالي، سياسة الغد، برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨. وقد أشار المؤلف إلى دور الدكتور إبراهيم بيومي مدكور – شريكه فيما بعد في تأسيس جماعة النهضة القومية – في بلورة الأفكار الواردة به (ص٣)؛ حافظ عفيفي، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٨.

٢) مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ١٤- ٥.

٣) حافظ عفيفي، المرجع السابق، ص ١٣١- ٢.

٤) مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ١٦، ص ١٨- ٢٠.

٥) حافظ عفيفي، المرجع السابق، ص ١١٣، ص ١٥٠.

٦) مريت بطرس غالي، المرجع السابق، ص ٣٢.

٧) رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥- ١٩٤٨، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٧٧، ص ٥٩- ٦٠.

٨) نفس المرجع، ص ٧٣.

٩) نفس المرجع، ص ٦٨، ص ٧٣- ٤.

١٠) نفس المرجع، ص ٥٤- ٥، ص ٧٤. وثمة إشارة إلى مجلات أخرى: ص ٧٧.

١١) نفس المرجع، ص ٨٨.

١٢) نفس المرجع، ص ١٠١.

١٣) نفس المرجع، ص ١٠٣- ٤.

١٤) التطور، ع٢، فبراير ١٩٤٠.

١٥) ش. أ.، مارس ١٩٤٠، سيّد قطب، "مباهج الحياة عنصر أصيل في الإصلاح الاجتماعي"، س١، ع٣. وقد سبقت هذه المقالة بضع كتابات متفرّقة في المسائل الاجتماعية، فكتب سيّد قطب عن شئون التعليم ومشاكل المدرسين عام ١٩٢٨ (عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٥). وقد عثرتُ على مقالات له ترجع إلى عام ١٩٣٤، انتقد فيها ما أسماه الانحلال الأخلاقي، وبصفة خاصّة نوع الغناء المبتذل في مصر (الأهرام، ٢٥ يونيه ١٩٣٤، سيّد قطب، "الغناء المريض وخطره على الرجولة والوطنية والحياة"، ص٧)، الذي نسَب إليه أيضًا في مقالٍ آخر المسئولية عن الانهيار الأخلاقي بصفة عامّة: صحيفة دار العلوم، يوليو ١٩٤٠، سيّد قطب، "المطربون والمطربات هم الطابور الخامس في مصر"، س٧، ع١.

١٦) راجع/ي ثبتًا بعناوين هذه المقالات في "الملحق رقم ١". فضلاً عن ذلك. نشر سيد قطب ٥٦ مقالاً موقعًا باسمه، أو بتوقيع (س. ق)، بين مارس ١٩٤٠ و١٩٤٥، بمجلة الشؤون الاجتماعية، جمعها الباحث آلان روسيون في كتاب: س. ق.، المجتمع المصري جذوره وآفاقه، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤. وقد استندتُ في نسبة المقالات غير الموقعة إلى سيّد قطب، إمّا إلى شواهد داخلية، تحيل إلى مقالات موقّعة أو أحداث شخصية، وإمّا إلى خصائص الفكرة المطروحة والأسلوب.

١٧) صدر آخر أعداد "مجلّة الشؤون الاجتماعية" في فبراير ١٩٤٦؛ أي أنّها توقّفت بمجرّد تولّي إسماعيل صدقي الوزارة في ذات الشهر. ممّا يرجّح أن توقّفها كان قرارًا سياسيًا. وباستقراء حوادث الفترة نرجّح، دون وثائق، أنّ انفجار الاضطرابات الاجتماعية والسياسية، وآخرها آنذاك حادث فتح كوبري عباس للتصدّي للّجنة القومية للطلبة والعمال؛ كان هو السبب المباشر لإغلاق المجلّة.

١٨) وَصَلَت إلى سبع مقالات غير موقّعة في: س٣، ع٦، يونيه ١٩٤٢.

١٩) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيّد قطب، "الشؤون الاجتماعية في خطاب العرش"، (دون توقيع)، س٤، ع١.

٢٠) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيّد قطب، "قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكّان"، (دون توقيع)، س٣، ع٧.

٢١) ش. أ.، س٤، ع٣، مارس ١٩٤٣ (دون توقيع).

٢٢) أشار صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص ١٠٠، ص ١٣٣) نقلًا عن محمّد قطب إلى أنّ سيّد قطب قد تخلّى عن حزب الوفد بسبب حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، لكنّ ما تبيّن لي من ملابسات علاقته بالمجلّة الرسمية للوزارة يرجّح أنّ السبب في توقّفه عن الكتابة هو خلاف ما مع الوزير فؤاد سراج الدين، ربّما يرجع إلى نهاية عام ١٩٤٣. كذلك اتّضح لي، كما جاء في الفصل الأول، أنّ سيّد قطب قد استقال من حزب الوفد حوالي عام ١٩٣٥.

٢٣) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيّد قطب، "الديمقراطية الصحيحة تسوّي بين الجميع في فرص النجاح"، (بتوقيع س. ق)، س٢، ع٧.

٢٤) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيّد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س٣، ع٦.

٢٥) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيّد قطب، "الديمقراطية الصحيحة تسوّي بين الجميع في فرص النجاح"، (سبق ذكره).

٢٦) نفس المقال.

٢٧) ش. أ.، يوليو ١٩٤١، سيّد قطب، "الوطنية عاطفة ومنفعة"، س٢، ع٧.

٢٨) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيّد قطب، "القدرة على الاستهلاك أساس رقي الصناعة القومية

والمحلّية" (دون توقيع)، س٤، ع١٠. وهي نظرة متأثّرة بالكينزية، لكنّها تُبَسّطها تبسيطًا مخلاً.

٢٩) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيّد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س٢، ع٨.

بالطبع ليس المقصود هنا نقد سيّد قطب لعدم إلمامه بنظريات التبعية التي ظهرت بعد ذلك بعقد تقريبًا، وإنّما فقط الإشارة إلى مبلغ بديهية العلاقات الرأسمالية الإنتاجية والتبادلية على المستويين المحلّي والعالمي في ذهنه وقتذاك.

٣٠) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيّد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، س٣، ع٦.

٣١) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيّد قطب، "جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام"، س٢، ع٣.

٣٢) ش. أ.، إبريل ١٩٤١، سيّد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س٢، ع٤.

٣٣) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيّد قطب، "نقطة البدء في الإصلاح الاجتماعي هي التعادل بين الجهد والجزاء" (بتوقيع س..)، س٢ ، ع١.

٣٤) ش. أ.، يونيه ١٩٤٠، سيّد قطب، "ضريبة التطوّر"، س١، ع٦.

٣٥) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيّد قطب، "جيل حائر ينقصه التوازن والانسجام"، س٢، ع٣.

٣٦) ش. أ.، إبريل ١٩٤١، سيّد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، (سبق ذكره).

٣٧) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، (سبق ذكره).

٣٨) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "حول أزمة الزواج: كيف تبحث المشاكل الاجتماعية" (بتوقيع س. ق)، س٢، ع١١. وهو يقدّم في هذا المقال مثلًا لكيفية دراسة حجم وأثر وأسباب ظاهرة اجتماعية قبل التصدّي لها بالحلول.

٣٩) ش. أ.، يونيه ١٩٤١، سيّد قطب، "السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد"، س٢، ع٦.

٤٠) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيّد قطب، "مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، س٢، ع١٠.

٤١) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيّد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشؤون الاجتماعية"، س٤، ع٥.

٤٢) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "الصراع بين الحكومة والتجار، موقف الشعب منه وواجبه فيه" (بتوقيع س. ق)، س٢، ع١١.

٤٣) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيّد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س. ق)، س٣، ع٢.

٤٤) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيّد قطب، "دستور الإصلاح الاجتماعي: المجتمع الصالح هو المجتمع المتوازن"، (سبق ذكره).

٤٥) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا" (دون توقيع)، س٣، ع٦.
٤٦) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيّد قطب، "مشروع المبرّات الاجتماعية لتوجيه وتثقيف الأطفال المحرومين"، س٣، ع٢ (التشديد من عندي).
٤٧) نفس المقال.
٤٨) نفس المقال؛ الرسالة، ٢ سبتمبر ١٩٤٠، سيّد قطب، "الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصري"، س٨، ع٣٧٤.
٤٩) ش. أ.، ديسمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "سياسة قتل الوقت". وهو نصّ المحاضرة التي أذيعت في البرنامج الثقافي للوزارة مساء ٢٤ ديسمبر ١٩٤٤، س٦، ع١١.
٥٠) ش. أ.، مايو ١٩٤٠، سيّد قطب، "الوعظ الديني وظيفة اجتماعية قبل كلّ شيء"، س١، ع٥.
٥١) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، سيّد قطب، "الشباب والخدمة الاجتماعية"، س٤، ع٣.
٥٢) ش. أ.، سيّد قطب، "أريد ١٠٠٠٠ متطوّع ومتطوّعة لخدمة القاهرة وحدها" (دون توقيع)، سبق ذكره.
٥٣) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيّد قطب، "في مصر أزمة سيّدات"، س٣، ع٢.
٥٤) ش. أ.، يوليو ١٩٤٠، سيّد قطب، "نقص تشكيلاتنا الاجتماعية: هل نحن أمّة؟!"، س١، ع٧.
٥٥) ش. أ.، يونيه ١٩٤١، سيّد قطب، "السخط دليل الحيوية وحافز إلى مستقبل جديد"، س٢، ع٦.

بالإضافة إلى الإصلاح الاقتصادي؛ طرح سيّد قطب ضرورة وضع سياسة تعليمية ثابتة، ترمي إلى تكوين ثقافة مستنيرة، وشخصية مستقلّة تربط التعليم بالحاجات الاجتماعية، وكذلك تحديد وجهة المجتمع الحضارية، ما إذا كانت شرقية أم غربية، أو خليطًا منهما.

٥٦) ش. أ.، يوليو ١٩٤١ سيّد قطب، "الوطنية عاطفة ومنفعة"، س٢، ع٧؛ ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٤، سيّد قطب "العدالة الاجتماعية ركن الخلق والوطنية والاقتصاد"، س٥، ع١١. وجدير بالذكر أن هذه الفكرة بألفاظ مشابهة قد قالت بها "مصر الفتاة" قبل قطب، وكررها عبد الناصر مرارا فيما بعد.
٥٧) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "الضرائب العامّة في خدمة المجتمع"، س٢، ع١١.
٥٨) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيّد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي" (بتوقيع س. ق) ، س٣، ع١.
٥٩) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٢، سيّد قطب، "العالم الجديد والفوارق بين الطبقات"، س٣، ع٩؛ ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٤، سيّد قطب، "القافلة تسير"، س٥، ع١١.

٦٠) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٢، سيّد قطب، العقلية الاجتماعية أهمّ من الإصلاحات الاجتماعية"، س٣، ع٨.

٦١) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيّد قطب، "إلغاء البغاء وإلغاء البغايا" (بتوقيع: س. ق)، س٢، ع٣.

٦٢) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، سيّد قطب، "الشباب والخدمة الاجتماعية، أريد ١٠٠٠٠ متطوّع ومتطوّعة لخدمة القاهرة وحدها!!"، سبق ذكره.

٦٣) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "الضرائب العامّة في خدمة المجتمع"، س٢، ع١١.

٦٤) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيّد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي"، (بتوقيع: س. ق)، سبق ذكره.

٦٥) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "تعليم الشعب أقرب الطريق إلى العدل الاجتماعي وإلى زيادة الثروة القومية"، س٤، ع١٠.

٦٦) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيّد قطب، "مشروع بفردج اتجاه عالمي لا مشروع محلي"، س٤، ع٥. ومشروع بفردج عبارة عن تقرير وضعته لجنة بريطانية برئاسة سير وليام بفردج William Beveridge عام ١٩٤٢ لمواجهة الأمراض الاجتماعية البريطانية التي يمكن إجمالها في الفقر والجهل والمرض والبطالة، ودعت فيه إلى إجراء إصلاحات اجتماعية واسعة، تشمل توفير التأمين الاجتماعي والصحي، وهي الإجراءات التي أصبحت أساس دولة الرفاه البريطانية بعد الحرب. وكان الدافع الأساسي لها استباق الاضطرابات الاجتماعية المتوقع اندلاعها بعد اندلاع الحرب، ضمن سياق دولي بين قوى الحلفاء أولى هذه القضية اهتماما كبيرا وانعكس ذلك لاحقا على إجراءات ما بعد الحرب، ومنها مواثيق الأمم المتحدة. وبحكم العلاقة الوثيقة ببريطانيا، كان التقرير محل اهتمام مصري كبير في مختلف الدوريات.

٦٧) ش. أ.، إبريل ١٩٤٢، سيّد قطب، "هل نحن متحضّرون؟ الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا"، س٣، ع٤.

٦٨) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيّد قطب، "قوانين العمال معناها تنظيم حياة ربع السكان" (دون توقيع)، س٣، ع٧.

٦٩) ش. أ.، يونيه ١٩٤٢، سيّد قطب، "وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله في هذا الطور من حياتنا" (دون توقيع)، س٣، ع٦.

٧٠) ش. أ.، سيّد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي"، سبق ذكره. وجدير بالذكر أن نظام الأجر العيني يؤدى إلى تشديد وتائر العمل بشكل مُرهق للغاية، ويُحَمِّل عامل الزراعة وغيره من العمال مسئولية مشكلات الإنتاج وعيوب المنشأة الاستثمارية، وفوق ذلك يصعُب تطبيقه عمليا في الزراعة، حيث كان يحل محله في استغلال الفلاحين آنذاك نظام المحاصصة أو تأجير الأرض.

٧١) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيّد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س٢. ع٥.

٧٢) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيّد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشؤون"، (دون توقيع). س٤. ع٥.

٧٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيّد قطب، "الشؤون الاجتماعية في خطاب العرش" (دون توقيع). س٤، ع١. ويحمي القانون المشار إليه الملكية التي لا تزيد على خمسة أفدنة من نزعها بسبب الديون.

٧٤) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٠، سيّد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، س١، ع١١.

٧٥) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيّد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

٧٦) ش. أ.، سيّد قطب، "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

٧٧) نفس المقال.

٧٨) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٠، سيّد قطب، "الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة"، س١، ع٨.

٧٩) ش. أ.، سيّد قطب "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

٨٠) ش. أ.، مارس ١٩٤٢، سيّد قطب، "طفولتنا المسروقة!!!"، س٣، ع٣.

٨١) ش. أ.، سيّد قطب "التربية الاجتماعية في المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

٨٢) ش. أ.، فبراير ١٩٤٢، سيّد قطب، "ميادين النشاط الشاغرة والشبّان المتعطّلون"، (دون توقيع)، س٤. ع٢.

٨٣) ش. أ.، سيّد قطب، "الكتب المدرسية تبعد المدرسة المصرية عن الحياة"، سبق ذكره.

٨٤) ش. أ.، سيّد قطب، "طفولتنا المسروقة!!"، سبق ذكره.

٨٥) ش. أ.، سيّد قطب، "معركة قتل الوقت" (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

٨٦) ش. أ.، سيّد قطب، "التربية الاجتماعية في "المدرسة المصرية"، سبق ذكره.

٨٧) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، سيّد قطب، "الاتجاه الاجتماعي والقومي في شؤون التعليم"، س٤، ع٣.

٨٨) نفس المقال.

٨٩) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "تعليم الشعب أقرب الطرق إلى العدل الاجتماعي وإلى زيادة الثروة القومية"، س٤، ع١٠.

٩٠) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيّد قطب، "الأشواك في طريق المتعلّمين: مشاكل المتعلّمين ومشاكل العمال"، س٣، ع١. وهو اقتراح سبق طرحه في مجلة "التطوّر": رفعت السعيد، المرجع السابق، ص ١٠٣.

٩١) صحيفة دار العلوم، إبريل ١٩٣٩، سيّد قطب، "مستقبل الثقافة في مصر"، س٥، ع٤.

٩٢) نفس المقال.

٩٣) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيّد قطب، "حلقة مفقودة في نهضتنا العقلية الحديثة"، س٤، ع٢. ولعلّ هذه الإشارة إلى السريالية تدل على متابعته لمجلّة "التطوّر"، التي كان يقودها سرياليّون مصريون: جورج حنين وكامل التلمساني، وغيرهما.

٩٤) الأسبوع، ٢٤ أكتوبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "المرأة لغز بسيط -٤"، ع٤٨.

٩٥) ش. أ.، إبريل ١٩٤٠، سيّد قطب، "ثقافة المرأة المصرية يجب أن تخضع لوظيفتها الطبيعية والاجتماعية"، س١، ع٤؛ عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٢٩١-٢.

٩٦) الأسبوع، ٣ أكتوبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "المرأة لغز بسيط -١"، ع٤٥.

٩٧) الأسبوع، ١٥ أغسطس ١٩٣٤، سيّد قطب، "المرأة بين شتّى العواطف"، ع٣٨؛ الأسبوع، ٢٤ ديسمبر ١٩٣٤، سيّد قطب، "المرأة العصرية؟؟ عرض وتحليل"، ع٥٨.

٩٨) الرسالة، ٢ إبريل ١٩٤٥، "على هامش النقد: هذه الشجرة. للعقاد"، س١٣، ع٩١٣.

٩٩) ش. أ.، مارس ١٩٤١، سيّد قطب "إلغاء البغاء وإلغاء البغايا" (بتوقيع س. ق)، س٢، ع٣.

١٠٠) ش. أ.، إبريل ١٩٤١، سيّد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، س٢، ع٤؛ الأهرام ١٧ يونيه ١٩٣٤، سيّد قطب، "فتى أمريكي يجاهر برأي جرئ"، ص ٧. (وأعاد نشره في مجلّة الشؤون الاجتماعية: س٣، ع١٠، أكتوبر ١٩٤٢).

١٠١) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيّد قطب، "عالم جديد في طيات هذا الجحيم"، س٢، ع٨؛ الأهرام، ١٦ يناير ١٩٣٤، سيّد قطب، "الشعر والبؤس"، ص ٧؛ ش. أ.، سيّد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، سبق ذكره.

١٠٢) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيّد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشؤون الاجتماعية"، (دون توقيع)، س٤، ع٢.

١٠٣) ش. أ.، سيّد قطب، "عالم جديد في طيّات هذا الجحيم"، سبق ذكره.

١٠٤) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيّد قطب، "في المستقبل آمال وفرص مهيأة للاستغلال"، س٤، ع١.

١٠٥) نفس المقال؛ الثقافة، ١٤ مارس ١٩٤٤، "كتب مترجمة -٢- المهاتما غاندي"، س٦، ع٢٧٢.

١٠٦) الأهرام، ١١ يناير ١٩٣٤، سيّد قطب، "من أيام دار العلوم"، ص ٧؛ الرسالة ١٥ سبتمبر ١٩٣٣، سيّد قطب، "العالم يجري"، س١، ع١٧.

١٠٧) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤١، سيّد قطب، "مشروعات الإصلاح الاجتماعي يجب أن تنبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، س٢، ع١٠.

١٠٨) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "في صميم الريف"، س٤، ع٩.

١٠٩) ش. أ.، ديسمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "القوانين والتنفيذ" (بتوقيع س. ق.)، س٢، ع٣٠.

١١٠) ش. أ.، أغسطس ١٩٤١، سيّد قطب، "مقوّمات المجتمع المصري"، (بتوقيع س. ق.). س٢، ع٨.

١١١) الأسبوع، ٦ يوليو ١٩٣٤، سيّد قطب، "قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة"، ع٢٨.

١١٢) ش. أ.، سيّد قطب "مشروعات الإصلاح يجب أن تتبع من البيئة، وتعتمد على الإحصاء والتجربة"، سبق ذكره.

١١٣) ش. أ.، سيّد قطب، "مقومات المجتمع المصري" (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

١١٤) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيّد قطب، "القراءة ينبوع الحياة والتجدّد، وغذاء الإنسانية والطموح والطموح" (بتوقيع س. ق)، س٣، ع١.

١١٥) ش. أ.، إبريل ١٩٤٣، سيّد قطب، "أبطالنا المنسيّون وأمجادنا المغمورة"، س٤، ع٤.

١١٦) ش. أ.، مارس ١٩٤٢، سيّد قطب، "الروح المصرية الصميمة يجب أن تنبعث في دمائنا وتفكيرنا وتاريخنا"، س٣، ع٣.

١١٧) ش. أ.، مارس ١٩٤٣، "الاتجاه الاجتماعي في شؤون التعليم"، س٤، ع٣.

١١٨) الرسالة، ٢٨ نوفمبر ١٩٣٨، سيّد قطب، "بيت المغرب في مصر"، س٦، ع٢٨٢.

١١٩) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٥، "الأهداف العليا للتعليم في المجتمع والحياة"، س٦، ع٩.

١٢٠) ش. أ.، فبراير ١٩٤٣، سيّد قطب، "الاحتفال بالعام الهجري مظهر من مظاهر اليقظة القومية"، (دون توقيع)، س٤، ع٢.

١٢١) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "الضرائب العامّة في خدمة المجتمع"، س٢، ع١١.

١٢٢) ش. أ.، مايو ١٩٤٢، سيّد قطب، "نحو آفاق جديدة في طريق العدل الاجتماعي"، س٣، ع٥.

١٢٣) ش. أ.، يناير ١٩٤٣، سيّد قطب، "في المستقبل آمال وفرص مهيّأة للاستغلال"، سبق ذكره.

١٢٤) ش. أ.، ديسمبر ١٩٤١، سيّد قطب، "ميزانيتنا القومية تدعو إلى الأمل والتفاؤل"، س٢، ع١٢.

١٢٥) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "معركة النظافة"، س٤، ع٩.

١٢٦) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيّد قطب، "جامعة شعبية لرفع مستوى العمال"، (دون توقيع)، س٤، ع٥.

١٢٧) ش. أ.، أكتوبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "القدرة على الاستهلاك أساس رقي الصناعة العالمية والمحلية" (دون توقيع)، س٤، ع١٠.

١٢٨) ش. أ.، إبريل ١٩٤١، سيّد قطب، "العالم الجامح يثوب إلى الرشاد"، سبق ذكره.

١٢٩) ش. أ.، يناير ١٩٤٢، سيّد قطب، "تيسير الحياة للفقراء سمة أساسية للنظام الديمقراطي"

(بتوقيع س. ق)، سبق ذكره؛ ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٢، سيّد قطب "فرد يقيم مستشفى"، (دون توقيع)، س٣، ع٩.

١٣٠) ش. أ.، مايو ١٩٤٣، سيّد قطب، "مشروع بفردج اتجاه عالمي، لا مشروع محلي"، سبق ذكره.

١٣١) ش. أ.، يوليو ١٩٤٢، سيّد قطب، "صيحة طبيب أسنان لإنقاذ العمال من الانتحار بالجوع"، س٣، ع٧.

١٣٢) ش. أ.، سبتمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "النشاط الاجتماعي لوزارة الشؤون الاجتماعية"، س٤، ع٩.

١٣٣) ش. أ.، إبريل ١٩٤٢، سيّد قطب، "أرقام معبّرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة" (بتوقيع س. ق)، س٣، ع٤.

١٣٤) ش. أ.، نوفمبر ١٩٤٣، سيّد قطب، "في مفرق الطرق بين القومية والعالمية"، س٤، ع١١. (التشديد من عندي).

١٣٥) ش. أ.، سيّد قطب، "أرقام معبرة عن مدى عنايتنا بالطبقات المختلفة"، (بتوقيع س. ق)، سبق ذكره.

١٣٦) نفس المقال.

١٣٧) ش. أ.، يوليو ١٩٤٥، سيّد قطب، "عالم المستقبل وبرامج الشباب"، س٦، ع٧.

١٣٨) ش. أ.، أغسطس ١٩٤٢، سيّد قطب، "العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية"، س٣، ع٨.

١٣٩) ش. أ.، سيّد قطب، "عالم المستقبل وبرامج الشباب"، سبق ذكره.

١٤٠) ش. أ.، يونيه ١٩٤٥، سيّد قطب، "وظيفة الصحافة في المجتمع الحديث"، س٦، ع٦.

١٤١) فؤاد كرم، النظارات والوزارات المصرية، ج١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٦٩، وزارة إسماعيل صدقي الثالثة.

١٤٢) الرسالة، ٢٣ يوليو ١٩٤٦، سيّد قطب، "من لغو الصيف: إلى الإسكندرية"، س١٤، ع٦٨١.

١٤٣) السوادي، ٢٦ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س٢، ع٧٠.

١٤٤) السوادي، ٢ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س٢، ع٧١.

١٤٥) تفصيل ذلك في الفصل الثالث، "الراديكالية الهويّاتية".

١٤٦) الرسالة، ٩ يوليو ١٩٤٥، سيّد قطب، "إلى الأحزاب المصرية، عدلوا برامجكم أو انسحبوا قبل فوات الأوان"، س١٣، ع٦٢٧. وردًا على مقال للدكتور أحمد أمين حول النظافة، انفجر سيّد قطب، مهاجمًا بغضب في مقال مستفيض، وردت به هذه العبارة: "شعب هذه نسبة توزيع الثروة فيه، شعب إقطاعي، والجماهير فيه عبيد.. والنظافة بالنسبة إليهم ترف

عقلي يتحدث عنه المترفون". "لسنا في حاجة إلى زعماء للنظافة، ولكننا في حجة إلى زعماء يحطمون هذه الفوارق الظالمة": العالم العربي، ١٠ مايو ١٩٤٧، سيّد قطب، "زعيم النظافة"، (دون توقيع)، س١، ع٢.

١٤٧) الرسالة٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "مدارس للسخط..؟!"، س١٤، ع٦٩١. وقد قصدتُ من هذه الاقتباسات المتتالية أن أنقل صورة لأسلوب سيّد قطب العنيف في تلك المرحلة.

١٤٨) رفعت السعيد، منظمات اليسار المصري، ١٩٥٠ – ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د.ت.، ص ١٢– ٣.

١٤٩) رءوف عباس، جماعة النهضة القومية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٧٩.

١٥٠) نفس المرجع، ص ١٧٧– ٨٠. وكانت الجماعة تستبعد أي دور سياسي للجماهير في برنامجها، وتدافع عن ارتباط مصري وثيق بالغرب، وإهمال القضايا العربية.

١٥١) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب، "عرض وتعليق على: الإسلام والمناهج الاشتراكية" [لمحمّد الغزالي]، س١، ع١. وقد أشار فيه إلى سابق احتفائه بكتاب "الإسلام والأوضاع الاقتصادية"، دون إشارة إلى مكان النشر، ولم أستطع التوصل إلى المقال الأول.

١٥٢) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط٣، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥٢، ص ١٠٨، ص ١٢١، ص ١٣٥– ٦.

١٥٣) نفس المصدر، ص ١٣٥– ٦.

١٥٤) نفس المصدر، ص ٢٣.

١٥٥) نفس المصدر، ص ٤٠– ٣. أيضًا صفحات ٦٥، ٨١، ١٥٤.

١٥٦) نفس المصدر، ص ٢٩– ٣٥.

١٥٧) مجلة الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب، "الطابور الخامس"، (بتوقيع س. ق)، س١، ع٢.

١٥٨) أشير إلى الكتاب على أنه من بين برامج النشر لـ"لجنة النشر الجامعيين" لعام ١٩٤٨ في: "مجلة الفكر الجديد"، س١، ع١، ١ يناير ١٩٤٨، وطُبع – بعد سفر سيّد قطب إلى أمريكا – في أوائل عام ١٩٤٩، ووجدتُ أول إشارة له في مقال لسيّد قطب في: الرسالة، ١٦ مايو ١٩٤٩ "إلى الأستاذ توفيق الحكيم"، س١٧، ع٨٢٨.

١٥٩) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب وحلمي المنياوي، "هذه المجلة"، س١، ع١.

١٦٠) س. ق.، العدالة، ط١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة، د. ت.، ص ٢٢.

وقد اعتمَدَ هذا الكتاب على ثلاث طبعات، هي: الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٤٩،

والطبعة الثالثة الصادرة عام ١٩٥٢، والطبعة الشرعية السابعة الصادرة عام ١٩٨١، التي أعتقد بناء على شواهد داخلية أنها إعادة طباعة للطبعة السادسة التي نقّحها سيّد قطب، وفقًا لأفكاره الجديدة الواردة في كتابه "معالم في الطريق"، عام ١٩٦٤، بعد خروجه من السجن. وستكون الطبعة الأولى من هذا الكتاب، بالإضافة إلى الطبعة الثالثة، أساس شرحي لفكره في تلك الحقبة من حياته، التي أتناولها في هذا الفصل.

١٦١) نفس المصدر، ص ٢١- ٢.

١٦٢) نفس المصدر، ص ١٢.

١٦٣) لعلّه تجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم "الحاكمية"، الذي يساوي ضرورة تحكيم القرآن والسنة - وفق تصور ما لهما وما بهما من أحكام - في المجتمع بمختلف جوانبه، وما يتضمّنه هذا المفهوم من تصوّر قانوني للتنظيم الاجتماعي يرتبط بكافّة اتجاهات الإسلام السياسي على اختلافها، ولا يمكن القول بأنّه يميّز فكر سيّد قطب في مرحلته المتأخّرة.

١٦٤) نفس المصدر، ص ٨٨.

١٦٥) نفس المصدر، ص ٢٣٥.

١٦٦) نفس المصدر، ص٨٩. وقد قارن سيّد قطب بين الإسلام وبين هذه الأنظمة نفسها في سلسلة المقالات التي نشرها عام ١٩٥٣، في مجلّة المسلمون، بعنوان "نحو مجتمع إسلامي"، خصوصًا: س٢، ع٥، مارس ١٩٥٣.

١٦٧) نفس المصدر، ص ٢٦- ٧.

١٦٨) نفس المصدر، ص ٢٣٥.

١٦٩) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

١٧٠) نفس المصدر، ص ٢١٥.

١٧١) كان سيّد قطب يرى - آنذاك - أن الكتلتين الغربية والشرقية (الشيوعية) تقومان على ذات "الفكرة المادية عن الحياة"، فلا يوجد بينهما فرق حقيقي، وأن الصراع على المبادئ هو أساس تقسيم العالم. ومن هنا فإن "الصراع الحقيقي والعميق هو بين الإسلام وبينهما جميعًا": نفس المصدر، ص ٢٦٣.

١٧٢) نفس المصدر، ص ٢٢٩- ٣٥.

١٧٣) نفس المصدر، ص ٣٦٧.

١٧٤) وهو مبدأ جوهري في الإسلام السياسي، بدأ - ضمنيًا - مع حسن البنا، حول علاقة الأصولية باتجاه الإصلاح الإسلامي (مدرسة محمد عبده) راجع/ي: Rahman, F., *Roots of Islamic New-Fundamentalism*, in: Stoddard, P.H.et al (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse University Press, N.Y. 1981.

١٧٥) العدالة، ص ٢٢٩.

١٧٦) "الإسلام" بين علامتي تنصيص، يُقصَد به تصور سيّد قطب عن الإسلام.

١٧٧) نفس المصدر، ص ١٩.

١٧٨) نفس المصدر، ص ٢٤٦. والمصالح المرسلة بكلمات سيّد قطب "هي المصالح التي ليس لها نصّ خاصّ يشهد لنوعها بالاعتبار". ومن أمثلتها "حقّ الإمام في الأخذ من أموال الأغنياء، إذا خلا بيت المال": نفس المصدر، ص ٢٤٧ - ٩. أمّا سدّ الذرائع، فمعناه رفع الوسائل، "ومؤدّى الكلام أنّ وسيلة المحرم محرّمة، ووسيلة الواجب واجبة.. والأصل في اعتبارها النظر إلى مآلات الأُفعال، وما تنتهي في جملتها إليه. والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى قصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته": نفس المصدر، ص ٢٤٩-٥٠.

١٧٩) نفس المصدر، ص ٢٣٦.

١٨٠) س.ق.، العدالة، ط٣، ص ٢٧٣.

١٨١) رسالة إلى صديقه عباس خضر، منشورة في: عبّاس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٦ (التّشديد من عندي).

١٨٢) الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب، "فلنؤمن بأنفسنا"، س١، ع٣ (التّشديد من عندي).

١٨٣) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٥٤ - ٥.

١٨٤) مفهوم المال مفهوم عام، يشمل وسائل الإنتاج والاستهلاك على حد سواء.

١٨٥) نفس المصدر، ص ١٠٣- ٤.

١٨٦) نفس المصدر، ص ١٠٤.

١٨٧) نفس المصدر، ص٣٠.

١٨٨) نفس المصدر، ص ٣٢.

١٨٩) نفس المصدر، ص ٦٤- ٥.

١٩٠) نفس المصدر، ص ١٠٦- ٧.

١٩١) نفس المصدر، ص١٦٩.

١٩٢) نفس المصدر، ص ١٠٥- ٦. فيما بعد تراجع قطب عن هذا الاتجاه وأعاد التأكيد على حق الملكية الخاصة، بسبب اختلاف الظروف السياسية والسياسية الاجتماعية في عهد الناصرية، راجع/ي الفصل الرابع، "الجاهلية".

١٩٣) نفس المصدر، ص ١١٩.

١٩٤) نفس المصدر، ص ١٠٩.

١٩٥) نفس المصدر، ص ١٣٣، ص ١٢٢.

١٩٦) نفس المصدر، ص ٢٥٥.

١٩٧) مشروع القانون الإسلامي رقم ٢ لسنة ١٩٤٨، ع٤، ٢٢ يناير ١٩٤٨. والصيغة ذات ديباجة تراثية طويلة، وهذه الديباجة - فيما يبدو - هي التي تجعل القانون في نظر سيّد قطب إسلاميًا.

١٩٨) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٥٥.

١٩٩) نفس المصدر والصفحة.

٢٠٠) نفس المصدر، ص ٢٥٦.

٢٠١) نفس المصدر، ص ٢٥٧.

٢٠٢) نفس المصدر، ص ٢٥٦.

٢٠٣) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، سيّد قطب، "مشروع القانون الإسلامي رقم ١ لسنة ١٩٤٨"، س١، ع٢.

٢٠٤) س. ق.، العدالة، ط٣، ص ٢٢٤.

٢٠٥) س. ق.، العدالة ط١، ص ٢٥٦- ٦٠. أي إلغاء رأس المال البنكي، ودوره في دورة رأس المال.

٢٠٦) راجع/ي: نفس المصدر، ص ١١١- ٦.

٢٠٧) وقد أعاد سيّد قطب عرض هذه التصورات نفسها في كتابه "السلام العالمي والإسلام"، الصادر عام ١٩٥١، ثم عرضها بصورة حادة غاضبة داعية إلى الثورة في كتابه الذي نشره إبان احتدام الصراعات الاجتماعية والسياسية عام ١٩٥١؛ "معركة الإسلام والرأسمالية"، الصادر في العام نفسه، ومؤدى الكتاب أن الإسلام يكافح الرأسمالية، ويُغني الناس إذن عن الشيوعية.

٢٠٨) المقصود بالإنتليجنسيا كما جاء في مقدمة الطبعة الثانية من يتخصصون في العمل الذهني بصفة عامة.

٢٠٩) س. ق.، العدالة، ص ٢٥٦.

٢١٠) عادل العمري، وضع الإنتليجينسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث، ص ٨- ١١.

٢١١) وذلك فرع من تصوّره العام للوجود، على أنّه قائم على التعاون والتناسق التامين بين أجزائه، بما في ذلك أفراد الإنسان: نفس المصدر، ص ٢١ - ٣.

٢١٢) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٨ وما بعدها. لاحظ/ي هنا أن قراءته للماركسية قراءة أخلاقية بدورها.

٢١٣) س. ق.، السلام العالمي والإسلام، ط٥، دار الشروق، ١٩٨٠، ص ١٠٤- ٥.

٢١٤) نفس المصدر، ص ١٠٣، ص ١٠٥ - ٦.

٢١٥) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٣٣ وما بعدها.

٢١٦) نفس المصدر، ص ٩٣.

٢١٧) نفس المصدر، ص٩٦.

٢١٨) نفس المصدر، ص ١٢٨- ٣١.

٢١٩) نفس المصدر، ص ٧٨- ٨١.

٢٢٠) نفس المصدر، ص ٦٨.

٢٢١) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فيّاض، "سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، س٩٤.

٢٢٢) س. ق.، العدالة، ط١، ص ١٠٠.

٢٢٣) نفس المصدر، ص ٢٣٦- ٧. ويبدو أنّه نسي أنّه اعتمد نفس التقسيم في مرحلة مجلة "الشؤون الاجتماعية"، بالتمييز بين "الإرشاد الاجتماعي" و"التشريع الاجتماعي".

٢٢٤) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

٢٢٥) نفس المصدر، ص ٢٣٨.

٢٢٦) نفس المصدر والصفحة.

٢٢٧) نفس المصدر، ص ٢٣٩- ٤٠.

٢٢٨) نفس المصدر، ص ٢٤١- ٢.

٢٢٩) نفس المصدر، ص ٢٤١ وما بعدها.

٢٣٠) نفس المصدر، ص ٢٣٩.

٢٣١) نفس المصدر، ص ٢٣٧.

٢٣٢) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢-١٩٨٠، المجلد الثامن، الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف اللّه، القاهرة ١٩٨٥، ص ٤٣؛ حيث أشير إلى أن حسن البنّا كان يسعى لاجتذاب شباب الجامعات العصرية، وليس أبناء الأزهر.

٢٣٣) س. ق.، العدالة، ص ٤٤- ٥.

٢٣٤) الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "أنتم أيّها المترفون تزرعون الشيوعية زرعًا في مصر"، س١، ع٨.

٢٣٥) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢١٩.

٢٣٦) س. ق.، دراسات إسلامية، ط٨، دار الشروق ١٩٩٢، ص ١٥ (ضمن مقال: محطّم الطواغيت).

٢٣٧) س. ق.، العدالة، ص ٢١٥- ٦ (وهذه من بذور فكر سيّد قطب المتأخر).

٢٣٨) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، "هل أدّى الأزهر واجبه في تحقيق العدالة الاجتماعية؟"، س١، ع١.

٢٣٩) س. ق.، دراسات إسلامية، ص ٣٢- ٣.

٢٤٠) س. ق.، في التاريخ، فكرة ومنهاج، ص ٢٤.

٢٤١) نفس المصدر، ص ٧- ٩.

٢٤٢) الفكر الجديد، ١٩ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "تحرّوا يا عبيد الأمريكان والروس والإنجليز"، س١، ع٨.

٢٤٣) الفكر الجديد، ١ يناير ١٩٤٨، "روسيا خانت العرب مرتين" (بتوقيع س. ق)، س١، ع١.

٢٤٤) راجع/ي مثلاً ما كُتب في العدد الأول من المجلة (١ يناير ١٩٤٨) تحت هذا العنوان، بخصوص شركة مصر للغزل والنسيج ونقابة عمال الترسانة وترام القاهرة.

٢٤٥) الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨، "تشريعات لم تصدر!" (دون توقيع)، س١، ع٣.

٢٤٦) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، الطابور الخامس (بتوقيع س. ق)، س١، ع٢.

٢٤٧) الفكر الجديد، ٢٢ يناير ١٩٤٨، "أبناء البيوتات هم أبناء الجواري وخُدّام الاستعمار والاستغلال"، (بتوقيع أبناء الشعب)، س١، ع٤.

٢٤٨) الفكر الجديد، ١١ مارس ١٩٤٨، سيّد قطب، "ليس الشعب متسولاً، فردوا له حقوقه، وهو غني عن بركم"، ع١١.

٢٤٩) الفكر الجديد، ١٢ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "أولاد الذوات وبناتهم هم نتن الأرض ولعنة السماء"، ع٧.

٢٥٠) الفكر الجديد، ٢٦ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب، "الأمة مصدر السلطات يصفعها عسكري بوليس ويجلد بها الأرض"، ع٩.

٢٥١) الفكر الجديد، ٨ يناير ١٩٤٨، "مصر دولية يهودية" (دون توقيع)، ع٢.

٢٥٢) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٦٦.

٢٥٣) نفس المصدر والصفحة. ويلاحظ أن سيّد قطب هنا يستعمل مع الطبقات المالكة نفس الطريقة التي اتّبعها لاحقًا في الولايات المتحدة: أى التخويف من الشيوعية لجعل وسائل الإعلام الأمريكية تستمع له.

٢٥٤) وهو تحوير لفكرة ماركسية مشهورة، وهي أنّ التطور التاريخي لقوى الإنتاج يؤدي - بشروط عديدة - إلى قيام المجتمع الشيوعي.

٢٥٥) رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥- ١٩٤٨، ص ١٧٧- ٩.

٢٥٦) نفس المرجع، ص ٢١٢.

٢٥٧) نفس المرجع، ص ٢٠٥.

٢٥٨) نفس المرجع، ص ٢٠١.

٢٥٩) نفس المرجع، ص ١٨٦.

٢٦٠) والواقع أنّ برنامج تلك المنظّمات كان محكومًا بفكرة الثورة الوطنية الديمقراطية؛ ومن ثم لم

يكن الطرح اليساري فيها جذريًا يرمي إلى إقامة دولة اشتراكية. وبالتالي لم يكن ثمة ما يمنع أن تزايد عليه أيديولوجيات أخرى للطبقة الوسطى.

٢٦١) يقول خليل علي بدر في مقاله "نقد الصحوة الدينية: الجانب السياسي" عن أفكار سيّد قطب في تلك المرحلة: "ومن أجل أن يزايد على يسارية ماركس، لا تبقى ثمة ثورية صبغية إلّا ويُلصقها [:سيّد قطب] بالدين": الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥.

٢٦٢) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق ١٩٩١، ص ٣٦- ٧.

٢٦٣) فيما بعد – في العهد الناصري – أدخل سيّد قطب تعديلات محدودة على أفكاره، بخصوص الإصلاح الاجتماعي الإسلامي، تدور أساسًا حول الحدّ من السلطة المطلقة "للسلطان" في المصادرة؛ بحيث تبقى الملكية الخاصة قاعدة "الاقتصاد الإسلامي"، نتيجة لما لمسه من آثار تأميمات عبد الناصر من إخضاع الأفراد للدولة كلية الجبروت. وسوف يناقش هذا التعديل في الفصل الرابع، "الجاهلية".

الفصل الثالث

الثورة بين الروح القومية والروح الأصولية الإسلامية

إنّ الفكرة لا تحيا ولا تعيش في نفوس الأفراد والأجيال، إلّا حين تصبح عقيدة. عندئذٍ تستحيل الفكرة إلى إنسان يؤمن بها، ويستحيل هذا الإنسان إلى فكرةٍ مجسّمة في مخلوق حيّ.

إنّ حرارة الإيمان هي التي تمنح الأفكار الحياة، وتفتح لها منافذ الروح والشعور. لهذا عاشت كلمات الأنبياء والقدّيسيّن، وماتت - إلّا الأقلّ - كلمات الفلاسفة والمفكّرين.

سيّد قطب، الولايات المتّحدة، فبراير ١٩٥٠

في نهاية عام ١٩٤٥، ودّع سيّد قطب كلًّا من مجلّة "الشئون الاجتماعية"، والأحزاب السياسية البرلمانية، ليقطع وحده رحلة طويلة بحثًا عن مرتكز لتحقيق مشروعه للعدالة الاجتماعية. فالداعية المتمرّد الذي قرّر التوجّه "إلى الأمّة" للإطاحة بالدولة، وتحقيق مشروعه، ظلّ حتّى منتصف عام ١٩٥٣[١] لا يملك سلاحًا سوى "قوّة الكلمة" التي كان يؤمن بقدراتها المطلقة[٢].

انطلق الداعية إذن ممتطيًا قلَمه المسنون، فهاجم النظام القائم وأحزابه البرلمانية، والغرب وثقافته، والموالين لها من المثقّفين المصريين، والشيوعية السوفيتية وأنصارها في مصر. وفي نهاية عام ١٩٤٨، وبعد تحوّله إلى الدعوة "للعدالة الاجتماعية في الإسلام"، كانت محصّلة كفاحه بعثة شبه إجبارية إلى الولايات المتّحدة الأمريكية، تعاونت أطراف عدّة في تدبيرها له، كما رأينا[٣].

كان قطب قد عاد إلى البلاد في ذروة مدّ الحركة الجماهيرية الثائرة ضد الاحتلال والاستغلال الطبقي، وقد قرّر - كما رأينا - أن يهجر ميدان النقد الأدبي متفرغًا لمهمّة الكتابة لتحقيق مشروع تغيير شامل. كانت كلمته كلمة الداعية. كلمة النبي، لا كلمة المفكّر المتأمّل. ومع تزايد الاستقطاب أصبح يدعو صراحة إلى الكفاح المسلّح وإسقاط النظام، متقلّبًا بقلمه بين مجلّات مختلف الفصائل السياسية المتمرّدة، عدا الشيوعيين. وبعد انقلاب ١٩٥٢، انقلب إلى داعية للضبّاط الأحرار، لكنّه واصل علاقته بالإخوان المسلمين وصحيفتهم "الدعوة". ومع اقتراب اصطدام الطرفين، اتّخذ قطب أول قرار سياسي منذ استقالته من الحزب السعديّ، حوالي عام ١٩٤٥، فانضمّ إلى الإخوان المسلمين في ذروة الأزمة، وجعله المُرشد رئيسًا لقسم نشر الدعوة، ليخوض إلى النهاية حرب المنشورات السرّية ضدّ الضبّاط، حتّى القبض عليه في نوفمبر ١٩٥٤، ويقضيَ عشر سنوات داخل السجن.

لعلّ ما يفسر إحجام قطب عن الالتحاق بأيّة جماعة سياسية طول هذه المدّة(٤)، أنّ مهمّة "الإصلاح الاجتماعي الإسلامي" لم تكن في نظره مهمّة سياسية في المدى المباشر. لأنّ الطريقة المُثلى في نظره لإقامة المجتمع الإسلامي تبدأ بدعوة طويلة الأمد، تستمرّ مدّة ربع قرن أو أكثر(٥)، وبالتالي لا تحتاج بالضرورة إلى تنظيم سياسي. وقد واصل بالفعل جهوده "لأسلمة" الثقافة المصرية وفقًا لمنظوراته، وأصدر بضعة كُتبٍ، وبدأ في كتابة تفسيره للقرآن، "في ظلال القرآن"، وخَطَب في التجمّعات السياسية.

من هنا يمكن فهم الطابع السلبي للمواقف السياسية لقطب أغلب هذه المدّة، فقد طرح على نفسه مهمّة الهدم وتوسيع المجال لفكره الإسلامي الجديد، دون أن يطرح جديًّا مهمّة المشاركة في مشروع مباشر للاستيلاء على السلطة. كان تشخيص ما هو فاسد من الأوضاع أسهل وأقرب منالًا من تحديد ما هو إيجابي، وما هو مطلوب على صعيد واقعي. وربما يفسّر هذا أيضًا عدم دخوله في تنظيم الإخوان لثلاث سنوات رغم تزايد ارتباطه بمنتدياتهم وتجمّعاتهم.

(١) مرحلة السياسة الوطنية الثورية

(أ) الراديكالية الهُوِيّاتية

اتّجه قطب إلى الكتابة السياسية المباشرة قبل اتّجاهه إلى الإصلاح الاجتماعي الإسلامي. فمع الفورة العامّة ضدّ النظام القائم التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية أعلن قطع علاقته بالأحزاب البرلمانية واحتقاره لها واستقال من الحزب السعديّ في ديسمبر ١٩٤٥[٦]، بينما كان قبل شهور ينعي مؤسِّسه وقائده الأوّل أحمد ماهر باشا بأبياتٍ حارّة أسيفة[٧].

كان الائتلاف الحاكم بقيادة الحزب السعديّ قد انكشفت حدود ما يستطيع تحقيقه للقضية الوطنية، فبدأت المظاهرات ضدّ الحكومة في نوفمبر ١٩٤٥[٨]، بينما كانت صحف الأحزاب الحاكمة تُوالي النشر عن حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، بهدف تلطيخ سمعة الوفد المعزول[٩]. وقد رفض قطب أن ينحاز إلى طرف في هذه المعارك السياسية، مفضِّلًا إدانة الجميع، قائلًا إنّ كلّ الأطراف تجنّبت في هذا الصراع مهاجمة الإنجليز، الأمر الذي عزاه إلى التعلّق بأذيال الحكم، والثقة بالضمير البريطاني[١٠].

أخذ موقف قطب من القضية الوطنية يزداد تجذّرًا؛ داعيًا إلى الصدام المباشر مع الاستعمار. فمع وقوع الصدام يوم ٢١ فبراير ١٩٤٦ بين مظاهرات الطلبة وبين القوّات البريطانية في القاهرة (وهو يوم الطالب العالمي) أعلن ابتهاجه بانكشاف الوحشية البريطانية، ووصل إلى استنتاج مفاده عداء الغرب – بما في ذلك الولايات المتّحدة – للشرق بصفة عامّة، "والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص"[١١].

كما شارك قطب قطاعات واسعة من الحركة الوطنية في رفض أسلوب المفاوضات للتوصّل إلى استكمال الاستقلال، ورفض عددًا من التطوّرات السياسية في ذلك الوقت. فأخذ يطالب في آخر أيّام وزارة إسماعيل صدقي الثالثة، بإعلان مشروع معاهدة صدقي/ بيفن للحكم عليه[١٢]، ثم شارك في رفضه بعد معرفة

مضمونه، على أساس أنّه يقدِّم تنازلات ضخمة لإنجلترا دون مقابل، فضلًا عن أنّه يفتح المجال أمام بريطانيا لمدِّ نفوذها إلى بقيّة الدول العربية(١٣).

وحين ظهرت الدعوة إلى عرض القضية المصرية أمام مجلس الأمن، وبعد عودة إسماعيل صدقي من مفاوضاته المباشرة، طالب قطب الحكومة بإلغاء معاهدة ١٩٣٦، وإعلان تسليح الجيش المصري من جميع المصادر، وعدم قصر عمليّات الاستيراد والمناقصات على إنجلترا، مع ممارسة سياسة خارجية مستقلّة، قبل الذهاب إلى المجلس، والاصطدام بقوّة الاستعمار إذا اقتضى الأمر(١٤). ثم دعا إلى عدم الاعتماد على مجلس الأمن، واتّخاذ إجراءات مباشرة لطرد الموظّفين الإنجليز، وتطهير التعليم من البرامج الإنجليزية، وإغلاق النادي المصري الإنجليزي(١٥)، إثباتًا لجدِّية السعي لإجلاء الإنجليز.

وقد استخلص الدروس نفسها بخصوص تطوّرات قضيّة فلسطين. فدعا إلى عدم الثقة بالضمير الغربي، وعدم الاستسلام للقادة العرب، ومواصلة الثورة العربية(١٦)، وعدم الثقة في الأمم المتّحدة ولجانها وهيئاتها(١٧). وبالمقابل، دعا إلى استخدام القوّة(١٨)، وسلاح البترول(١٩).

وإذا كان قطب قد طالب الجامعة العربية باستخدام سلاح البترول، وبوضع سياسة عامّة ضدّ إنجلترا وأمريكا لإجبار إنجلترا على الجلاء عن مصر(٢٠)، فلم يكن ذلك إلّا من قبيل إحراج الدول وجامعتها. أمّا في واقع الأمر، فقد كان يائسًا من الحكومات العربية، إلى حدّ أنّه أكّد أنّها لن تحرّك جيوشها نحو فلسطين، كما عبَّر عن مرارته البالغة إزاء وصول الإغراق في المصالح الخاصّة إلى حدّ التجارة بالسلاح، وبيعه للمجاهدين الفلسطينيين من جانب عرب ومصريين(٢١).

من هذا المنطلق، وفى إطار السخط العامّ المتزايد، حدّد قطب استراتيجية هجومية، تجمع بين الهجوم على الغرب وثقافته، موحِّدًا بينها وبين الاستعمار، والهجوم على الأحزاب البرلمانية والصحافة، من حيث عجزها عن حلّ القضية الوطنية، بسبب ارتباطاتها بالقوى الاستعمارية، وعجزها عن تحقيق العدالة الاجتماعية بسبب ارتباطها بالطبقة المالكة، والهجوم على المؤسّسات الدولية كمجلس الأمن،

والمحلّية كالبرلمان، وعلى المثقّفين المصريين ذوي الميول الغربية. ورفع شعارات الوطنية بأقصى التطرّف، داعيًا إلى مواجهة عامّة وشاملة لكلّ هؤلاء الأعداء. على هذا النحو أصبح العداء للاستعمار عنوانًا لبرنامج هجوم شامل على قطاعات واسعة من الحياة السياسية والثقافية المصرية، باعتبارها - بشكل أو بآخر - مرتبطةً في نظره بالاستعمار.

وفى نهاية عام ١٩٤٦ أعلن كفره بالحضارة الغربية إجمالًا، ونسب ظاهرة الاستعمار إلى روح هذه الحضارة: "ليس الأمريكان خيرًا من الإنجليز، وليس الإنجليز خيرًا من الفرنسيين.. كلّهم أبناء حضارة واحدة، حضارة مادّية بغيضة لا قلب لها وضمير... إنّه ضمير مادّي، ضمير الآلة.. ضمير التاجر.. حضارة زائفة لأنّها لم تقدّم للإنسانية زادًا روحيًا... تطبق... مع شعوب الأرض المنكوبة.. قانون الوحوش"[٢٢]. واعتبر أنّ الساسة المصريين يروّجون للثقة بالضمير البريطاني، وأنّهم بذلك يخدّرون الجماهير[٢٣]، وأنّهم يطرحون فكرة الصداقة مع الإنجليز استلهامًا لمصالح مالية وسياسية، كما اتّهمهم بالمتاجرة بالقضية الوطنية، "شفاء لحزازات وترضية لمطامع"[٢٤]، وبالخضوع لمطالب السفارة البريطانية في جميع الأحوال[٢٥]. ودعا في المقابل إلى كراهية الاستعمار والأوربّيين والجنس الأبيض عمومًا، معتبرًا هذا الشعور شرطًا أساسيًا لكلّ نضال تحرّري فعّال[٢٦]... ليس الكراهية فحسب، بل "الحقد المقدّس" أيضًا.

ولما كان الاستعمار الأوربّي عند قطب تجليًا لجوهر ثابت وشامل يُسمّى الحضارة الغربية، فإنه يتجلّى في كلّ ما ينتجه "الغرب" من أدب وفنّ (واستثنى العلم مضطرًا كما رأينا). ولمّا كان قد اعتبر هذا الجوهر شرًّا مطلقًا، كان من الطبيعي بالنسبة له أن يشمل نقد هذه الحضارة الهجوم على المثقّفين المصريين المتأثّرين بالثقافة الأوربّية (مثله في الحقيقة، وإن كان تأثّره قد أتى من المدرسة الرومانسية، ومن الماركسية التي رفضها، ومنابع أُخرى)، فقال إنّهم "يحسبون الدين رجعية، والعقيدة جهالة، والإيمان سذاجة"، ووصفهم بأنّهم "فُتات آدمي... استعمر الغرب ضميره وروحه وفكره"[٢٧]. كما وصف المتأثّرين بالثقافة الفرنسية من المصريين بأنّهم

"نفرٌ منحلُون"، إذ يهون عليهم "شرف العِرض، وحرمة الأهل، وكرامة الوطن". وقد انطلق في مطالبته باحتقار الثقافة الفرنسية من رؤية عامّة للثقافة، ترى فيها مؤثّرًا يؤدّي "لتهذيب الطبع وإنارة القلب، وبثّ الشعور الآدمي"[٢٨]، وهو ما لا يجده في الفظائع الفرنسية في المستعمرات، والأعمال "البربرية المتوحّشة" في سوريا وتونس والجزائر، وغيرها. فلا فارق عنده بين الثقافة الفرنسية وأعمال جنود الاستعمار.

والواقع أنّ اللهجة الحادّة التي أصبحت تسيطر على كتابات قطب، والتي وصلت إلى ذروتها في التشهير بالنظام في أوائل ١٩٤٨، أدّت إلى انزعاج بالغ في عدد من الدوائر التي رأت "تقويمه" بالسفر إلى الولايات المتّحدة الأمريكية، كما رأينا في الفصل الأول. لكنّ هذا الهدف لم يتحقّق. بل عاد قطب من "العالم الجديد"، كما رأينا، أشدَّ عداءً للغرب وللولايات المتّحدة خاصّة[٢٩]، وأكثر حماسًا للهجوم على النظام القائم، في ظلّ حرّية النشر التي توافرت في عهد حكومة الوفد الأخيرة، حيث رُفعت الأحكام العرفية – قبل عودته – في مايو ١٩٥٠[٣٠].

أكّد قطب بعد عودته على رفض الأحلاف المشتركة مع الغرب وأمريكا؛ لأنّها ربط لمصر بالاستعمار[٣١]، الذي يعتمد على الطبقات الحاكمة والمستغلّة، ويريد استخدامها لإخضاع العرب ومواردهم القومية للمخطّطات الاستعمارية[٣٢]. وهاجم مواقف الولايات المتّحدة ضدّ مصر والعرب مؤكّدًا، بمنطقه الهُويّاتي (منطق هُويّة ضدّ هُويّة) أنّها ترجع إلى "عداء واضح واحتقار مقصود"[٣٣]، وأرجع اهتمام الدوائر الموالية لأمريكا في مصر بالإسلام، إلى السعي لترويج مفهوم معيّن للإسلام يكافح الشيوعية ولا يكافح الاستعمار أو الاستغلال[٣٤]، وأشار بالاسم إلى "حلقة الدراسات الاجتماعية"، ودورها في المخطّطات الأمريكية[٣٥]، رافضًا ومؤكّدًا أنّ الإسلام "الحقيقي" هو ذلك الذي يكافح الاستعمار ويحقّق العدالة الاجتماعية[٣٦]، أي الإسلام الذي عرّفه هو في كتبه ومقالاته.

بناءً على ذلك، أخذ قطب يدعو – ضمن تيار عامّ آنذاك – إلى مواجهة الاحتلال الإنجليزي بالقوّة، عن طريق تكوين جبهة واحدة من الاشتراكيين (ويقصد "مصر الفتاة" لأنّها أطلقت على نفسها آنذاك "الحزب الاشتراكي") والوطنيين (الحزب

الوطني الجديد بقيادة فتحي رضوان) والإخوان، تجمع بين مكافحة الاستعمار والكفاح ضدّ "الأوتوقراطية والإقطاعية والرأسمالية"، باعتبارها جميعًا من أسناد الاستعمار[٣٧]. ودعا إلى محاكمة كلّ من وقَّع على معاهدة ١٩٣٦ بتأليف "محاكم الشعب"، في موقف عدائي صارخ ضدّ الوزارة الوفدية القائمة[٣٨]، التي اعتبرها مجرّد جزء من "الجبهة الإقطاعية الرأسمالية، التي تقوم بينها وبين الإنجليز محالفة طبيعية"، تجعلها تحجم عن إلغاء المعاهدة[٣٩].

استجابت حكومة الوفد لمطلب إلغاء المعاهدة في ٨ أغسطس ١٩٥١. لكنّ قطب واصل هجومه عليها، مطالبًا إيّاها بالامتناع عن تقديم الأغذية والمعونات والعمّال لجيش الاحتلال[٤٠]، معبّرًا عن عدم ثقته في قدرتها على قيادة الكفاح الوطني، بل وطالب بنزع "لواء القيادة من الأيدي الملوّثة الدنِسة" التي وقَّعت معاهدة ١٩٣٦[٤١]. فالجلاء – فيما قال – لن يتمّ إلّا "بعمل الشعب نفسه" والتحامه المباشر بالاستعمار "عن طريق حرب العصابات"[٤٢]، التي تحتاج إلى قيادة تستند إلى جبهة شعبية من جميع الأحزاب والهيئات المكافحة"، والمستقلّين المخلصين (هو مثلًا)، بهدف تنظيم حرب العصابات هذه وتكوين كتائبها، وتنظيم المقاطعة الاقتصادية الدائمة[٤٣]. هذه "الهيئات المكافحة" لا تتضمّن حكومة الوفد، وإنّما تتألّف من الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكي، وشباب الحزب الوطني "الجديد"[٤٤]. بل طالب الشيوعيين بالاشتراك في المواجهة المسلّحة للإنجليز، مع "الوطني" و"المسلم" و"الاشتراكي"[٤٥]. أمّا حكومة الوفد فما عليها إلّا أن "تدع الشعب المصري يؤدّي واجبه"، حيث إنّه سيؤدّيه رضيت أم كرهت[٤٦].

لكنّ نقد قطب لمسار البلاد السياسي لم يقتصر على عقد معاهدة ١٩٣٦ وما بعدها. بل أصبح نقدًا يطول العصر كلّه. فاندفع يهاجم "تلك الزعامة البائسة التي قادت ثورة ١٩١٩" (أي سعد زغلول)، التي أصبحت في رأيه "فقّاعة صغيرة" تنادي بالقومية المصرية لا بالإسلام[٤٧]، مجرّدًا "الوفد" من أي دور تاريخي، وكاشفًا عن المنطلق الفكري ورؤيته العامّة للوفد وتاريخه، وللمرحلة "الليبرالية"، التي أصبح يرفضها إجمالًا، كجزء من رفضه العامّ للغرب وتأثيراته في الحياة المصرية.

إذن، كانت الدعوة إلى الكفاح المسلّح وهدم الأحزاب البرلمانية في ١٩٥٠ عند قطب جزءًا من تصوّر عامّ لما هو "خير"، يستبعد النظام شبه الليبرالي، وعموده المتمثّل في حزب الوفد. فاقترب بذلك كثيرًا من مجمل الأحزاب الهُويّاتية الناقمة التي تبنّت مشروعًا سلطويًا للنهضة، يقوم على إلغاء البرلمانية وقيادة البلاد "بقوّة" نحو مستقبلها. وقد تحالف كلّ من مصر الفتاة والإخوان في مراحل مختلفة مع السراي ومع بعض أحزاب الأقلية، ليس لأنّها كانت عميلة للسراي، لكن لأنّها اعتبرت شعبيّة حزب الوفد عدوَّها الحقيقي، بفعل جماهيريته التي تحول دون كلّ منها ودون "إنقاذ البلاد" بطريقتها: أي قيادة الشعب نحو كفاح "حقيقي" معادٍ للغرب باسم هُويّة مقدّسة، وطنية أو دينية، وبأساليب أكثر عنفًا، وإقامة نظامٍ "صلب" يوحِّد الشعب ويلغي الانقسامات الحزبية، كشرط ضروري لتجلّي الهويّة وإنقاذ البلاد وتحقيق الاستقلال. كانت مقالات قطب جزءًا من هذا الاتجاه.

ربّما يجب أن نشير هنا إلى أنّ الحركة الوطنية المصرية قد انقسمت مدّةً طويلة، منذ بداية عهد الاحتلال، إلى جناحين، أحدهما جعل الأولوية للتقدّم ومحاربة الاستبداد، وكان أنصاره من الطبقات القوية المالكة وأبنائهم من المتعلّمين وكبار الموظّفين، ومثّله فكريًّا وسياسيًّا حزب الأمّة وصحيفة "الجريدة" التي رأس تحريرها أحمد لطفي السيّد؛ والآخر جعل الأولوية للتخلّص من الاحتلال البريطاني، وكان أنصاره من المتعلّمين أساسًا، فضلًا عن نفوذ يتّسع ويضيق حسب الأحوال في الشرائح الوسطى الأخرى، وكان يمثّله سياسيًّا الحزب الوطني، بزعامة مصطفى كامل ثمّ محمّد فريد.

وفي المقارنة بين النمطين، كان حزب الأمّة عقلانيًّا في أسلوبه، وجماعيًّا في نشاطه؛ لأنّه يجمع بين أنداد في المكانة، بينما كان الحزب الوطني عاطفيًّا وتحريضيًّا في أسلوبه، يتجمّع حول زعيم واحد معبود. وكان حزب الأمّة أقرب إلى معاداة الخديو والدولة العثمانية صاحبة السيادة الاسمية على مصر، طارحًا هدف الليبرالية قبل الاستقلال ومؤكّدًا على وطنية مصرية خالصة من التبعية العثمانية. كما كان أقرب لمهادنة الإنجليز، قائلًا إنّ التمهيد للاستقلال يكون بإصلاح أحوال البلاد

وزيادة قوّتها. أمّا الحزب الوطني، فكان أميل إلى التعاون مع السراي، بل بدأ نشاطه بالاعتماد عليها، والتمسُّك بالتبعية للدولة العثمانية كسلاح دبلوماسي وقانوني ضد الاستعمار البريطاني، وتركيز العداء على الاستعمار البريطاني، واستعمال الديمقراطية كأداة تعبئة، لا كهدف.

ويحسن هنا أن نورد اقتباسًا مطوّلًا نقلًا عن الدكتور محمد حسين هيكل في تبيان الفارق بين ثلاث "طوائف" سياسية – بتعبيره:

طائفة شهدت عهد [الخديوي] إسماعيل [١٨٦٣- ١٨٧٩] وبطشه وإسرافه، وعانت ألوانًا من ظلم الخديويّين وأعوانهم الأتراك والشراكسة الذين كانوا يجلدون المصريين بالسياط لسبب وغير سبب... ثم رأوا الاحتلال البريطاني الذي أعفاهم من السخرة والكرباج، وساوى بينهم [واضح هنا أنّه يقصد الأعيان المصريين] وبين غيرهم من الأتراك والشراكسة، فطابت نفوسهم، بقدر ما كان يتولّاهم الفزع كلّما خُيل إليهم أنّ عهد الخديويّين قد يعود... وأقصى أمانيهم أن يمنحهم الإنجليز دستورًا يُشركهم في إدارة شئون بلادهم.

وطائفة لم تشهد عهد الخديوي إسماعيل... فلذلك هي ضيّقة بالاحتلال، لا تكره شيئًا كما تكرهه...

أمّا الطائفة الثالثة فهي التي ترى أنّ سبيل إنقاذ مصر، هي أن تقوم الجامعة الإسلامية، فتضمّ دول العالم الإسلامي... [وترى] ألّا منقذ للمسلمين إلّا أن تتّجه أنظارهم لسلطان تركيا بوصفه خليفة المسلمين...

أمّا الأوائل فيمثّلهم لطفي السيّد، بينما يمثّل الطائفة الثانية المناهضة للاستعمار البريطاني مصطفى كامل، ويتزعّم الطائفة الثالثة الشيخ علي يوسف وتعبّر عنها جريدته "المؤيّد". وإن كان مصطفى كامل يميل إلى الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ميل علي يوسف، إلّا أنّه كان يأخذ [عليه] ضعفه أمام الإنجليز[٤٨].

يمكن القول بأنّ حزب الوفد قد قاد ثورة ١٩١٩ بميراث مشتقّ أساسًا من تراث حزب الأمّة، الذى رأس جريدته معظم الوقت لطفي السيّد، لكنّه طعّمه بإمكانات

النشاط الجماهيري، خصوصًا أنّه ضمّ كثيرين ممّن كانوا أعضاء في الحزب الوطني. وعلى رأسهم مصطفى النحاس، خليفة سعد زغلول في قيادة الوفد. وقد استجاب الوفد للحركة الوطنية المعادية للاستعمار، فجمع بين فكرتي الاستقلال والدستور. وجمع بينهما عمليًا بأن ركز في الوعي العامّ أنّ توسيع استقلال البلاد رهن بأن يتولّى الوفد التفاوض مع الإنجليز، بصفته أمينًا على مصالح الأمّة، وموثوقًا فيه. ويتحقّق ذلك بتطبيق دستور ١٩٢٣ نصًّا وروحًا، بإجراء انتخابات نزيهة، لتأتي بالوفد إلى السلطة ليمارس التفاوض.

وكان الوفد يستند اجتماعيًا إلى تحالف من متوسّطي الملّاك وصغار الملّاك والمتعلّمين في المدن. أمّا تيار حزب الأمّة الصافي، فقد تواصل وجوده من خلال حزب الأحرار الدستوريين، الذى احتفظ بالوجوه التاريخية لأعيان حزب الأمّة. لكن إزاء فشله الذريع في الانتخابات، تراوحت سياسته بين التعاون مع السراي والائتلاف مع الوفد.. مبينًا ضيق حدود فكرته الليبرالية، التي كانت ترى أنّ التقدّم يتمّ بأن يشارك أعيان البلاد في السلطة مع الخديو [ثم الملك بعد ثورة ١٩١٩]، على نمط علاقة ملك بريطانيا بالبرلمان إبّان الثورات الإنجليزية في القرن السابع عشر، بما يُقصِر الديمقراطية فعليًا على الأعيان وصفوة المتعلمين.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ الليبرالية لا تعني دائمًا الديمقراطية. الليبرالية هى الدفاع عن حقوق الفرد وتخلّصه من الاستبداد، على المستوى الاقتصادي (حرّية السوق، أو دعه يعمل) والسياسي (لا ضرائب بلا تمثيل) والفكري (حرّية العقيدة والفكر) والتنظيمي. وبهذا الإطلاق ظلّت الليبرالية معادية دائمًا لتوسُّع سلطة الدولة، وتُنادي بقصرها إذا أمكن على حماية هذه الحريات، التي تميل في الواقع العملي إلى جعل "الممتازين" يزدادون امتيازًا قبل أن يتحسّن وضع غيرهم. أمّا الديمقراطية فتعني حكم الشعب، وتعني بصفة أخصّ، في صورتها الدستورية، حماية حقّ الأقلّية في التعبير، فلا يجوز لأغلبية سياسية أو أيّة أغلبية منتخبة في أيّ مجال، حرمانُ الأقلّية من النشاط والتعبير وسعيها للتحوّل إلى أغلبية. لكنّها لا تمنع، لا عمليًا ولا نظريًا، من اختيار المزيد من تدخّل الدولة لصالح فئات اجتماعية ما، تحصل برامجها

السياسية على أغلبية الأصوات.

وبالنسبة لحزب الوفد، الذى كان الهدف الأساسي لهجوم سيّد قطب والتنظيمات المذكورة التي راح يؤيّدها، فقد كان بمثابة حلّ وسط بين الليبرالية والديمقراطية. فسنّ العديد من القوانين الاجتماعية في فترات حكمه، لكن ظلّ الحكم في يد طبقة سياسية محدودة. وتنظيميًا كانت لجنة الوفد العليا غير منتخبة.. وكان زعيم الوفد (سعد زغلول ثم مصطفى النحاس) يملك أدبيًا ما يشبه سلطة عليا على الوفد بأكمله. لكنّ الوفد في نفس الوقت لم يكن تنظيمًا نخبويًا، وإنّما تفرّعت عنه لجان عديدة في كلّ أنحاء البلاد. وفى القضية الوطنية كانت سياسة الوفد في التفاوض بهدف تحقيق الاستقلال حلًا وسطًا أيضًا بين مبدأ الحزب الوطني: "لا مفاوضة إلّا بعد الجلاء"، وبين اعتدال حزب الأمّة الذى اعتبر أنّ الاستقلال يأتي بشكل طبيعي حين تنهض الأمّة وتقوى اقتصاديًا واجتماعيًا.

المهمّ بالنسبة لنا هنا أنّ الثلاثينيات شهدت صعود تنظيمات لها قدْر، ولو محدودًا، من النفوذ الشعبي، معادية للوفد، تتبنّى نمطًا متشدّدًا من الأيديولوجيا الوطنية، ربّما تجد جذورها في الحزب الوطني القديم. وبالنسبة لكلٍ من السراي وأحزاب الأقلّية (كالأحرار الدستوريين) كان ظهور مصر الفتاة والإخوان فرصة، فساعدتها ماليًا وسياسيًا لكي تواجه الوفد في الشارع، أي لطعنه في شعبيّته بالذات. ومن هنا قامت تحالفات متقطّعة بين الجانبين، أساسُها محاولة هدم الوفد. وهو ما يفسّر لماذا قَبِلَ الإخوان مثلًا التعاون مع حزب أكثر علمانية، كحزب الأحرار الدستوريين، بينما وقفوا موقفًا عدائيًا صرفًا من الوفد.

حملت هذه التنظيمات رؤية الإنتليجنسيا [:المتعلمين] الكارهة لحكم الباشوات، التي تحمل أجندة جذرية في مواجهة الاستعمار والطبقة العُليا معا، وتتبنى الموقف السلطوي الذي يرى الحل في تحويل الدولة إلى كيان متعالٍ كُلي الجبروت يستند إلى عقيدة هويّة (وطنية/ دينية)، لتُحيِي التيار الوطني السلطوي للحزب الوطني القديم لإقامة نظام على هذه الشاكلة على حساب كل من الليبرالية والديمقراطية.

هذه التنظيمات المستجدّة ذات العضوية الغالبة من المتعلمين كانت تفتقر إلى

قواعد اجتماعية قوية بين طبقات المجتمع المصري الأساسية تتيح لها أن تفوز، ولو بمقاعد قليلة، في انتخابات حرّة. فضلا عن أن أيديولوجيتها السلطويّة القائمة على الوصاية على الشعب بحجج هوياتية مختلفة، وإجماعها على رفض الصراع الطبقي، والتأكيد على إمكان وضرورة إقامة دولة تقوم على "صالح عام" يعلو فوق الجميع، لكن لا ينبثق من إرادة "هذا الجميع"، لم يكن ليصنع تعبئة اجتماعية للطبقات الفقيرة، ولم يكن مُغريا أيضا للفئات الاجتماعية الحاكمة. وفي مواجهة الوفد المهيمن شعبيا، كانت هذه التنظيمات معادية للحياة البرلمانية وتعتبرها من آثار الاستعمار، وتبنّت بدلا من الفكرة الديمقراطية خيالًا سياسيًا يقوم على فكرة صفوة عقيدية (وطنية أو دينية)، هي بالطبع كل تنظيم من هذه التنظيمات في نظر نفسه، تُنهي الحزبية وتقود الأمّة ككتلة واحدة إلى أهدافها (أي أهدافهم، ولكن بما فيها مطلب الاستقلال القديم). وفى هذا الإطار كان الوفد في نظرهم لا يختلف في قليل أو كثير عن الأحرار الدستوريين، بل هو أخطر. وهكذا نجد فتحي رضوان، (وهو الرجل الثاني في تنظيم مصر الفتاة، الذى تركه لاحقًا ودخل الحزب الوطني ومَثَّل المجموعة الشابّة فيه، التي كانت بمثابة حزب مستقلّ، التي يشير إليها سيّد قطب بـ"الوطنيين")، يعتبر الوفد مجرّد سليل لحزب الأمّة.. وهكذا كتب في الستينيات، تقييمًا لجيل ثورة ١٩١٩:

كنت لا أجد فارقًا ذا بال بين حزب الوفد وغيره من أحزاب الأقلّية، كانوا جميعًا في رأيي فروعًا من حزب الأمّة، الذى قام ليناوئ الحزب الوطني، بإيعاز من اللّورد كرومر، أو على الأقلّ بموافقته وتشجيعه. وكانوا جميعًا مؤمنين بثقافة بريطانيا السياسية، وبأنّ استعمارها خير من سواه من ضروب الاستعمار الغربي، وأنّ مصر تستطيع أن تفيد من الاحتلال البريطاني، إن هى بعدت عن التطرّف السياسي... [وبالتالي لا فرق أساسي بين] شُعبة سعد زغلول التي عُرفت بحزب الوفد وشُعبة عدلي يكن التي عرفت بحزب الأحرار الدستوريين[٤٩].

بمثل هذه الروح من الطبيعي أن يكون الوفد في واقع الأمر "أسوأ" عند الأحزاب الوطنية السلطوية، بفعل نفوذه الواسع بين الجماهير، بالمقارنة بأحزاب الأقلية، بما يفسّر رضاها بالتحالف مع أحزاب الأقلية والسراي الملكية مرارًا.

بناء على هذه الرؤية اندفعت مصر الفتاة والحزب الوطني، وجناح بقيادة عشماوي من الإخوان، في تحريض متصاعد ضدّ حكومة الوفد، يتّهمها بالتفريط في القضية الوطنية، وبعدم الاهتمام بالعدالة الاجتماعية؛ لأنّه حزب الباشوات، داعين الجمهور أن يأخذ مقاليده بيده، ومهيلين التراب على "الزعامة البائسة لثورة ١٩١٩"، على حدّ تعبير قطب.

*

بعد عودة قطب من الولايات المتّحدة، وتبنّيه بشكل واضح للرؤية الإسلامية الجديدة التي بلورها فى ١٩٤٨- ١٩٤٩، نقل فكرة العداء المطلق بين هُويّتين إلى الإسلام، كما رأينا في مقالاته الهجومية في تلك الفترة التي كانت تتكلّم عن "الأعداء" في الداخل قبل الخارج.

أمّا الجانب الموجب من تصوّراته، فظهر في كتبه التي صدرت آنذاك. فكان محورها الدعوة للحكم الإسلامي وحلّ القضية الوطنية والاجتماعية من وجهة نظر دعوته الإسلامية، ومحاولة تأسيس – أو المساهمة في تأسيس – ثقافة إسلامية عصرية مضادّة. ويبدو أنّ هذا الازدواج يرجع إلى أنّه اعتبر مهمّة إجلاء الاستعمار، وإسقاط النظم التي اعتبرها موالية له مهمّة عامّة، تخصّ كلّ القوى الوطنية، وهدفًا ملحًّا، بينما تتطلّب إقامة الدولة الإسلامية – على نحو ما أشرتُ من قبل – خطّة دعائية طويلة الأمد لتغيير العقلية العامّة للإنتليجنسيا المصرية تدريجيًّا، مع الاكتفاء – على مستوى الدعاية – بالهجوم على الحضارة الغربية أساسًا، وليس بالدعاية المباشرة لنمط المجتمع الإسلامي المرتقب، ربّما خوفًا من تفتيت صفوف القوى الوطنية.

بناءً على هذه الملاحظة يمكن القول بأنّ قطب كان له – بشكل ضمني – برنامجان أساسيان في تلك المرحلة: برنامج حدّ أدنى، يرمي للإطاحة بالاستعمار والطبقات المتحالفة معه، وبرنامج حدّ أقصى يرمي إلى بناء الدولة الإسلامية.

وقد تمثّلت كتاباته النظرية التي هدفت آنذاك للمساهمة في مهمّة تأصيل "فكرة

الإسلام الكلية" في كتاب "السلام العالمي والإسلام". كما اشترك مع أربعة كتّاب[٥٠] في مشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق منهج إسلامي يهتمّ بالجوانب الروحية في تفسير التاريخ[٥١]، التي يهملها الغرب[٥٢]، لكنّ المشروع لم يرَ النور. واشترك في كتابة سلسلة قصص دينية للأطفال مع عبد الحميد جودة السحّار[٥٣]، اشتملت على ١٨ قصة عن الأنبياء، راعى فيها أن تعتمد على النصوص القرآنية مصدرًا وحيدًا، وعلى الفكرة التربوية[٥٤].

أمّا المقالات، فكانت تدور حول فكرة الصراع بين هُويّتين أو جوهرين ثابتين: الإسلام الذي تصوّره قطب كحضارة، مقابل الحضارة الغربية الاستعمارية. فقد أصبح يطرح الاستعمار الأوربّي والصهيوني من ناحية أنّه يتمتّع دائمًا بروح صليبية معادية للإسلام لمقاومته للاستعمار[٥٥]. وتحوّلت المسيحية (وليس واضحًا هل يقصد الغربية فقط، أم يمدّ ذلك للمسيحيين المصريين) فى رؤيته إلى راية قومية تساند الاستعمار، وتؤيّد قيام الدولة اليهودية، وتحارب فكرة حكم الإسلام[٥٦]، وتضطهد المسلمين في جميع أنحاء العالم.

وفى إطار "برنامج الحدّ الأدنى"، ومن منطلق العداء المطلق للنظام السياسي والدولة القائمة، واصل قطب الهجوم على أوضاع الاستغلال الاقتصادي وطبيعة الدولة الطبقية: "هذا الوضع الاجتماعي السيّئ الذي تعانيه الجماهير في مصر.. غير قابل للبقاء والاستمرار... إنّه مخالف لطبائع الأشياء.. لروح الحضارة.. لروح الدين.. لروح العصر.. لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة"[٥٧]. وهو أيضًا متناقض مع حقوق الإنسان وفكرة الدستور والبرلمان: فالأمّة التي يقال إنّها مصدر السلطات مكوّنة من فلاحين جياع عراة حفاة، خاضعين لاستغلال إقطاعي، ومن قطاع واسع من المهمّشين وعمال التراحيل والخدم[٥٨]. ومستوحيًا الأفكار الماركسية كتب أنّ الدولة القائمة لن تُقْدِم على أيّ إصلاح حقيقي، لأنّها تمثّل الإقطاعيين (إشارة إلى كبار ملّاك الأراضي الزراعية) وأصحاب رءوس الأموال، ومصالحهم الضيقة المباشرة[٥٩]. والتشكيلات الحزبية المتصارعة لا تمثّل الشعب، والبرلمان يتكوّن من أصحاب المصالح السائدة[٦٠]. وأصحاب رءوس الأموال يقيمون الحكومات

ويسقطونها[٦١]، والنظام الاجتماعي والسياسي بأكمله يتميّز بسيادة "طبقة دكتاتورية حاكمة، تملك سلطات استبدادية، وتملك ثروة كبيرة"، وهي – فضلًا عن ذلك – الحليف الطبيعي للاستعمار[٦٢].

من منطلق هذه الرؤية هاجم قطب الاستعمار "الروحي والفكري"، خصوصًا في وزارة المعارف، حيث عمل الاستعمار على أن تسود في قيادتها العقلية التي "تنظر إلى الإسلام على أنّه من بقايا التأخّر والانحطاط"، فأصبحت تصوغ النظم والبرامج والكتب وطرق التدريس على هذا الأساس[٦٣]، وتخرّجت منها بالتالي أجيال من المتعلّمين، مجرّدة من العقيدة الدينية والاعتزاز القومي والمشاعر الشعبية والثقة بالنفس، قابلة للاستعمار بطبيعة تكوينها[٦٤]، فكان من هذه الفئة كلّ أسناد الاستعمار والطغيان[٦٥]. ومن هنا الأهمّية التي علّقها على برنامجه الأساسي الرامي إلى أسلمة الثقافة.

وفيما بعد، عقد قطب آمالًا كبارًا على الضبّاط الأحرار، راجيًا أن يتيحوا له الفرصة لتغيير نظام التعليم، على النحو الذي يراه. فلما رفضوا أن يولّوه الوزارة – على نحو ما سنرى لاحقًا – دعا إلى تأسيس مدارس وجامعات بأموال الزكاة لتنشئة الطلاب تنشئة إسلامية صحيحة[٦٦].

أمّا الصحافة المصرية – في مجموعها – فقد أصبحت تدين في رأيه بوجودها واستمرارها وأرباحها إلى تكتّل أصحاب رءوس الأموال والمخابرات المصرية والأجنبية، وتخون قضايا البلاد والجماهير الكادحة[٦٧].

كانت فكرة الهُويّة – عمليًا – دعوة إلى التطهير الثقافي في الداخل. فالهجوم على "الحضارة الغربية"، كما تُسمّى، ليس المقصود به هنا شنّ حرب على هذا الغرب مباشرة، لكنّ التحرّر منه في الداخل باعتبار ذلك شرطًا لطرده من البلاد إجمالًا. كان هذا ما أسماه الضبّاط الأحرار لاحقًا "القضاء على الاستعمار وأعوانه". وكان المنطق المشترك بينهما هو اختصار الكفاح الوطني في الدفاع عن تصوّر معيّن للهُويّة يجب تنقيته من آثار الاستعمار على كلّ المستويات. بعبارة أخرى، كانت تحوّلات قطب على هذا المستوى أيضًا هوياتية رومانتيكية، تقوم على اعتبار التحرّر الوطني

مواجهة بين هُويّة وطنية مصمتة، وذات أخرى، هي الذات الغربية، التي تنسب الاستعمار إلى "روحها" وحضارتها. لم يعد المَطْلَب هو المساواة وفقًا لقيم الحضارة العالمية التي خلقتها الرأسمالية، بل رفضها إجمالًا وإدانتها وطرح بديل منقّى من شوائبها يتمثّل في هُويّة وطنية مغلقة على ذاتها.

وقد حرص قطب خلال عام ١٩٥١، بعد عودته من رحلته الأمريكية، على التأكيد على أنّ رؤيته هذه تشمل الولايات المتّحدة أيضًا، كما رأينا في الفصل الأوّل. ولم يستثنِ أيضا من العداء للإسلام الدول الشيوعية(٦٨)، ولا الشيوعيين المصريين الذين وصمهم بالولاء "للدولة الروسية"(٦٩). ونالت الولايات المتّحدة نصيبها، فقال إنّ معظم حكّامها تخرّجوا، في معاهد التبشير(٧٠). لكنّ موقفه من الشيوعية، وإن كان رافضًا وعنيفًا، كان أخفّ لهجة وأقلّ تركيزًا. فمع أنّ المجتمع الشيوعي عنده (ويقصد مجتمعات الاتّحاد السوفيتي وأوربّا الشرقية آنذاك) متجرّد من السماحة الإنسانية لتغلغل روح الحقد الطبقي والعداء للأديان(٧١) فيه، ومع أنّه عبَّر عن احتقاره للشيوعيين المصريين، فإنّه أكّد أنّ الإسلام يؤيّد كلّ حركة تحرير حتّى لو كانت شيوعية، مشيرًا إلى الحركات الشيوعية في فيتنام وكمبوديا(٧٢)، تضامنًا مع كلّ حركة ضدّ الاستعمار. ويرتبط بذلك أنّه لم يكن يعتبر الشيوعية خطرًا في الداخل. فهي عنده لا تتطلّب أكثر من المقاومة الفكرية، بينما الكفاح الإيجابي مخصّص لمواجهة الاستعمار(٧٣). وإذا كان ثمّة "خطر شيوعي"، فإنّ سببه هو تدهور الأوضاع الاجتماعية للكادحين، وسيطرة رأس المال على الحكم(٧٤). وهكذا فإنّ القضاء على الشيوعية، التي استهان بها أصلًا، سبيله العملي الوحيد هو مواجهة الاستعمار الرأسمالي والطبقات الحاكمة.

فضلًا عن ذلك رصد سيّد قطب رابطة قُربى منهجية - إن جاز التعبير - بين الشيوعية والإسلام، لأنّ المجتمع في كلّ منهما - في رأيه - يقوم على فكرة، لا على حدود جغرافية، ولا على عصبية عنصرية(٧٥)، بل كان الإسلام، في أحد تعريفات قطب له، عقيدة "تصوغ من المسيحية والشيوعية معًا مزيجًا كاملًا، يتضمّن أهدافهما جميعًا، ويزيد عليهما التوازن والتناسق والاعتدال"(٧٦). أمّا الليبرالية الغربية فقد خرجت

عنده من ذمّة التاريخ، أو هي العدوّ الأساسي.

وقد أشرتُ من قبل إلى أنّ تصوّرات الحركة الشيوعية عن الأوضاع الاجتماعية وشعاراتها كانت تمثّل التحدّي الفكري الأساسي الذي دفع قطب للاهتمام بقضايا الإصلاح الاجتماعي، من خلال النظام القائم في مرحلة أولى، ومن خلال برنامج إسلامي منافس في مرحلة تالية. لكن يبدو أنّه اكتشف أنّ الحركة الشيوعية ليست منافسًا خطيرًا على السلطة، بما جعل مشروعه المنافس يقوم في النهاية على فتح جبهة منافسة لجبهة اليسار في مواجهة النظام والغرب الرأسمالي، لا على مواجهة الحركة الشيوعية نفسها. لكن هذا لا يعني أنّه اعتبر هذه الحركة حليفًا رغم أنّه اعتبرها مشابهة [وفي الحقيقة أصل] لأفكاره من بعض النواحي. هي فقط عدوّ هامشي لأنّ خطورته محدودة ومتفرّعة من الأوضاع الطبقية والاستعمارية القائمة التي كان يرى أنّ برنامجه الإسلامي الإصلاحي سيواجهها بنجاح.

(ب) من الثورية إلى السلطوية: تأييد الدكتاتورية العسكرية

كان قطب سعيدًا بتصاعد الحركة الجماهيرية بعد الحرب، مستبشرًا بعد عودته من الولايات المتّحدة بعلامات الانهيار الذي يتردّى فيه نظام الحكم، فرحًا برؤية مركبة النظام "وهي تنحدر وتتهاوى.."، واعتبر هذا الانهيار بشائر "الفجر الجديد"[٧٧]. لكنّه انتبه سريعًا إلى إمكانية انفلات الأمور من تحت كلّ سيطرة، فحذّر الحكومة من محاولة تعطيل الصحف واعتقال الدعاة، مؤكّدًا أنّ الصف الأول هو أهدأ صفوف المكافحين، "وأكثرها اعتدالًا وميلًا إلى تحقيق العدالة في شيء من الطمأنينة والسلام"، أمّا الصفوف التالية "فلن تكون كذلك. إنّها أشدّ تحمسًا وأقلّ صبرًا"[٧٨]. ومع انفجار الأوضاع وعجز جميع القوى عن السيطرة على دفّة الكفاح الوطني وقيادة الحركة الجماهيرية المتنامية الاتّساع والحدّة، دعا إلى سدّ "ثغرات جبهة الكفاح"، التي تتمثّل في سلطة الملك والداعين للتفاوض مع الاستعمار، والمستغلّين الذين يرون مصلحتهم في التحالف مع الاستعمار "بالحكمة والروية وبعد النظر، فلا يضطر الشعب إلى سدّها بغير هذه الوسائل"[٧٩]، في تخوّف واضح من الانقسام الوطني،

ومن تحوّل الكفاح الوطني إلى حرب أهلية.

رغم هذه التخوّفات، لم يدعُ قطب – كما هو واضح – إلى تهدئة الكفاح. بل حمّل النظام المسئولية. فقد ظل يعتبر أحداث الصدام العنيف مع الاستعمار أحداثًا مناسبة لتربية الشعب على العزّة والتمسّك بالكرامة الوطنية، فأبدى ارتياحه لتحوّل قضية الاستقلال من قضية مباحثات إلى قضية "نار ودم".. فبذلك وحده "ذهبت إلى الأبد كلّ محاولة لربطنا بمعسكر الغرب المتبربر"(٨٠). فالشعب – بعد هذه التضحيات – "لن يفاوض ولن يعقد مفاوضة أو محالفة، ولن يسالم الإنجليز"، ولن يُخدع "باسم الخطر الشيوعي أو غير الشيوعي"(٨١)، ولن يقبل تحويل الكفاح الدموي إلى مفاوضات جديدة(٨٢). وكما رحّب بسقوط شهداء الاصطدام بالاحتلال، رحّب أيضًا بسقوط شهداء الفلاحين في كفور نجم والبداري برصاص كبار الملّاك، معتبرًا هذا الحدث بداية التحرّر من الإقطاع، وانضمام جماهير الفلاحين إلى الثورة(٨٣).

إذا كان المهمّ هو وعي "الشعب".. فما المقصود بـ"الشعب" هنا؟ هو ليس بالتأكيد الشعب الذي وصفه من قبل بأنّه مكوّن من "عراة حفاة جياع". وليس بالتأكيد الطبقة العليا. لا يتبقّى حاملًا لمُسمّى "الشعب" سوى الجمهور السياسي المديني، المكوّن أساسًا من الإنتليجنسيا المصرية، وظهيرها من العمال والفئات الفقيرة، التي تساهم في التظاهر السياسي. وهو حريص كما هو واضح على عدم انفلات الجماهير من تحت قيادة هذا "الشعب"، أي الإنتليجنسيا النشطة بمختلف اتجاهاتها. لكنّ المشكلة أنّ هذا "الشعب" لم يكن قادرًا على تنظيم الجماهير وطرح مشروع لسلطة جديدة. فوفقًا لرؤية طارق البشري، كانت استراتيجية المنظمات الراديكالية هي حصار السلطة، بما تستطيع حشده من الجماهير، لا تنظيم ثورة أو الاستيلاء على السلطة. ومن شأن هذه السياسة، مصحوبة بتحريض دائم غير مسئول (لعدم ترجمته إلى عمل تنظيمي) أن ظهرت هذه التخوّفات من ثورة "الشعب" الآخر، الواسع، الذي وصفه قطب بأنّه أقلّ اعتدالًا وصبرًا. هذا لا يعني أنّ قطب كان واعيًا تمامًا بالتمييز الضمني الذي أقامه هنا بين "الشعبين". فالأرجح والأكثر منطقية أنّه مثل بقيّة النخبة المصرية من الطبقة الوسطى كانت ترى بشكل تلقائي أو بديهي أنّها هي "الشعب"،

وكان يأمل مثلها في إمكان قيادة الانفجار الشعبي وفقًا لرؤاها، رغم فقرها السياسي البارز المتمثّل في غياب أيّ تصوّر عن كيفية بناء نظام سياسي جديد، بل عدم طرح الموضوع جديًا أصلًا.

في إطار هذا الازدواج، دافع قطب بقوّة عن الوعي الشعبي: "لست أومن إلّا بالقلب الإنساني والعزيمة البشرية... أومن بالوعي الشعبي الذي يفرضه إرادته"[٨٤]... "إنّني يائس من الزعماء، يائس من الحكومات، ولكنّني لست يائسًا من الشعوب"[٨٥]. وفي محاولة للحث على تنظيم هذا الوعي المفترَض، أخذ يدعو جبهته من الإخوان والحزب الاشتراكي والحزب الوطني (اللجنة العُليا) إلى تكوين لجان صغيرة من الشباب "في كلّ قرية وفي كلّ حارة"، "لتنقذ الجماهير من تضليل السلطة لها". فتنظيم هذه الجماهير هو ميدان المعركة الحقيقي، أمّا المقالات فليست سوى لسان هذه المعركة[٨٦].

لم يكن قطب فريدًا في هذا التحريض غير المسئول (لأنّه بلا رؤية سياسية). فقد وجدت جميع الأحزاب والاتجاهات المعادية للنظام نفسها داخلة في منافسة حامية لتصعيد الخلاف مع النظام، رغم عجزها جميعًا، فرادى ومجتمعين عن تحقيق ذلك التنظيم الضروري للجماهير، الذي أشار إليه قطب. وحدث أن اندفع الجمهور لا يلوي على شيء، بغير قيادة سياسية، نحو الفخّ الذي أُعدّ له (حريق القاهرة، بصرف النظر عمَّن أشعل فتيل الحدث)، ثم أخلد إلى السكون.

كان حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ نقطة تحوّل في نظرة قطب لدور الجماهير. أُعلنت الأحكام العرفية، وتراجعت الحركة الجماهيرية. كان ردّ فعله الأول هو التأكيد على أنّ الأمور ستسير كما في السابق، وأنّ "شعب الوادي لم يتغيّر ولن يتغيّر"[٨٧]، وأنّه لن توجد حكومة بإمكانها أن تتجاهل "إرادة الشعب الواضحة"، التي فرضت إلغاء معاهدة ١٩٣٦[٨٨]. لكن بعد أسبوعين فرضت حقيقة الانهيار نفسها عليه، وأصبح لا يطلب من علي ماهر، الذي تولّى رئاسة الوزارة، أكثر من "أن يردَّ إلينا الثقة بجدوى طريق المفاوضات"، التي ظلّت في تقديره، مع ذلك، "حلقة مفرغة"[٨٩]. ومع الوقت تطوّر شعوره إلى اليأس المطبق[٩٠]، حتّى إذا أتى شهر يوليو

صرخ: "إنّ هذا الوطن ينهار من أساسه"، وأصبح يرى "الشعب" الذي كان معبودًا سببَ الهزيمة. فقد استغفله أعداؤه، وانصرف عن المخلصين لقضيته[٩١].

مثلما سيحدث مرارًا وتكرارًا في تاريخ الإنتليجنسيا والنخبة الوطنية السلطوية المثقّفة من الطبقة الوسطى، ألقى قطب اللّوم على "الشعب"، بالمعنى الواسع، ناسيًا مساهمته هو وأمثاله من "المخلصين لقضية الشعب" في هزيمة الحركة الجماهيرية. وكان هذا من العوامل التي جعلته يؤيّد انقلاب ٢٣ يوليو فيما بعد، وبغير تحفّظ. فإذا كانت الجماهير قد "فشلت" في أن تنتزع حرّيتها بيدها، فثمّة الطريق القديم، أن تنتزعها من أجلها نخبة مخلصة تتميّز عن نخبة مرحلة "مجلّة الشئون الاجتماعية" بأنّها ليست من الباشوات أو الطبقات المتحالفة مع الاستعمار، لكنّها تظلّ نخبة متجرّدة منعزلة ومتعالية. وإذا كانت الإنتليجنسيا المدنية قد فشلت في الحصول على السلطة، يتبقّى طريق آخر، الإنتليجنسيا العسكرية، لتتولّى تحقيق مشروع الثورة التمهيدية – أي التي لن تقيم على الفور دولة إسلامية.

كان "فشل الشعب"، أو بالأدقّ فشل قيادة المثقّفين من أمثال قطب، مؤشّرًا إذن على عودته إلى المنطق السلطوي الكامن في رؤية قطاعات واسعة من الإنتليجنسيا المصرية آنذاك لفكرة الإصلاح الذي يأتي من أعلى. كان هذا المنطق موجودًا كما رأينا في كتاباته في مجلّة الشئون الاجتماعية. ومع انقلاب يوليو ١٩٥٢، انتقل أمل قطب إلى الضبّاط الأحرار.

هناك عدّة شهادات بوجود علاقة سابقة على انقلاب يوليو بين قطب والضبّاط، أشار سليمان فيّاض[٩٢]، إلى زيارة الضبّاط الأحرار لمنزل قطب بحلوان، واجتماعهم به، ومعرفته بأنّ جمال عبد الناصر هو القائد الحقيقي لحركة الجيش، وليس اللّواء محمّد نجيب، وأنّه رأى صورًا فوتوجرافية مع قطب تثبت ذلك. وأشار الضابط محمود العزب إلى اجتماعه بقيادة الضبّاط الأحرار في منزل قطب قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وأنّ قطب طلب منه أن يساند إخوان بورسعيد – مدنيين وعسكريين – الانقلاب[٩٣]. كذلك أكّد عدد من المعاصرين تمتُّع قطب بمكانة خاصّة عند الحكّام الجُدُد، وتواجده بشكل يومي تقريبًا بمجلس قيادة الثورة[٩٤]، وأنّه قد تمّ التفكير في إسناد عدد من المناصب إليه.

يبدو من مجموع هذه الشهادات أنّ هذه العلاقة كانت قائمة قبل وبعد الانقلاب. وربّما بدأت العلاقة بتعاطف بعض الضبّاط مع فكر قطب وأسلوبه الملتهب. ويرجح ذلك الافتراض وجود شهادة بطلب أحد الضبّاط الأحرار بضع نسخ من كتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام" عام ١٩٥١[٩٥]. كذلك ربّما مهّد لقيام الاتصال نقد قطب في مجلّة "اللواء الجديد" لتشريع منع نشر أخبار الجيش، ودعوته لاتّصال الجيش بأمّته الثائرة آنذاك[٩٦]، وهي ذات المجلّة التي نشرت قبل شهر واحد صفحة كاملة بأقلام ضبّاط مجهولين يعارضون عودة حيدر باشا لقيادة الجيش، ممّا قد يشير إلى وجود صلة للمجلّة بالضبّاط الأحرار[٩٧]، خصوصًا أنّ رئيس تحريرها في تلك الفترة كان مصطفى مرعي، صاحب استجواب الأسلحة الفاسدة الشهير بمجلس الشيوخ.

على أيّة حال، لاحظ المعاصرون هذه الصلة بعد الانقلاب مباشرة. فقد دُعي قطب إلى إلقاء محاضرة في نادي الضبّاط بالزمالك في أغسطس ١٩٥٢، أى في الشهر التالي للانقلاب، حضرها عدد من أعضاء مجلس قيادة الثورة، وتمّ تقديم قطب بكلمة أرسلها محمّد نجيب[٩٨]. وعلى حد تعبير قطب فإنه مع مواصلته تعميق صلته بالإخوان بعد انقلاب يوليو، " استغرقت كذلك في العمل مع رجال ثورة ٢٣ يوليو"، "أكثر من اثنتي عشرة ساعة يومياً". بما وصل إلى حد "ترشيحهم لي لبعض المناصب الكبيرة الهامة، مع تشاورنا كذلك على المفتوح في الأحوال الجارية إذ ذاك، مثل مسائل العمال والحركات الشيوعية التخريبية بينهم، بل مثل مسألة الانتقال ومدتها والدستور الذي يصدر فيها". استمر هذا التعاون الوثيق "حتى فبراير سنة ١٩٥٣ عندما بدأ تفكيري وتفكيرهم يفترق"[٩٩]. كذلك كان قطب أحد ثلاثة رجال شكّلوا المكتب الفنّي لوزير المعارف إسماعيل القبّاني في عهد وزارة محمّد نجيب الأولى، بغرض تطوير التعليم. وفي هذه الفترة تعرف على كمال الدين حسين (أحد الضبّاط الأحرار، والمعروف بميوله الإخوانية) الذي كان يتولّى عملية تطهير الوزارة من العناصر الموالية للنظام السابق[١٠٠].

لكنّ قطب لم يستمرّ في العمل مع إسماعيل القبّاني، وقدّم استقالته في ١٨ أكتوبر ١٩٥٢، وشهّر به وبسياسته، واتّهمه بأنّه أصبح من عبيد أمريكا بعد أن كان

من عبّاد إنجلترا[١٠١]، وبأنّه يمثّل مدرسة دنلوب الاستعمارية في التعليم[١٠٢]. ومع ذلك حاز قطب تعاطف كمال الدين حسين[١٠٣]، ومن هنا قيل إنّه رُشِّح لتولّي منصب وزير المعارف بعد ذلك[١٠٤]. والأرجح أنّه قد عرض عليه منصب وكيل وزارة المعارف، فرفض لرغبته في منصب الوزارة[١٠٥]، أي في منصب يتيح له رسم مجمل اتّجاه سياسة التعليم، على النحو الذي فَصَّله في كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام".

كذلك شارك قطب في إنشاء "هيئة التحرير"[١٠٦]، وهي تنظيم "شعبى" شرع الضبّاط في تكوينه بعد ثلاثة شهور من الانقلاب، لجمع من يقبلون الولاء لهم بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية السابقة، ولتكون ذراعًا مدنيًّة لهم لحشد النقابات العمالية وقطاعات من المجتمع المدني ضدّ النظام الحزبي الذي ورثوه، ثم قضوا عليه. ولعلّ أهمّ ما قيل عن مدى نفوذ قطب في هذا التنظيم شهادة الباقوري (وزير الأوقاف آنذاك) بأنّ عبد الناصر أخبره بأنّ المرشد العامّ للإخوان (حسن الهضيبي) يزكّي قطب، الذي رشّح نفسه، لتولّي سكرتارية هيئة التحرير، ولم يوافق عبد الناصر خوفًا من سيطرة الإخوان على الهيئة[١٠٧]. كما قيل إنّ عبد الناصر حاول الاستعانة به لإعداد برنامج الهيئة[١٠٨]. ومع ذلك لا يبدو لى معقولًا أن يُطرح مثل هذا المنصب جدّيًا عليه، نظرًا لعلاقته الوثيقة المعروفة آنذاك بالإخوان المسلمين، رغم أنّه لم يكن عضوًا في تنظيمهم، في الوقت الذي كان فيه الضبّاط يقودون بأنفسهم إنشاء فروع هيئة التحرير في المحافظات. على أيّ حال انحسم الأمر بتولّي عبد الناصر بذاته هذا المنصب[١٠٩].

كان تنظيم الضبّاط الأحرار قد حرص على الاتّصال بأكثر من جهة وتلقي مساندتها قبل القيام بالانقلاب، فجعل نفسه بذلك محطّ آمال أكثر من طرف، منهم الإخوان المسلمين، وتنظيم حدتو الذي سارع بتأييد الانقلاب[١١٠]، والحكومة الأمريكية التي كانت على علم مسبق به[١١١]. ومع تطوّر العلاقات مع الولايات المتّحدة، وظهور تصميم الضبّاط على الانفراد بالحكم، أُخذت العلاقات مع القوى الأخرى تتبدّل، فانتقلت حدتو من التأييد إلى الهجوم في نهاية ١٩٥٢، وبدأت المشكلات مع

الإخوان المسلمين بسبب الخلاف العميق بشأن طبيعة علاقتهم بسلطة الضبّاط القائمة. وفي ذات الفترة تقريبًا ضعفت صلة قطب بالضبّاط، شعورًا منه بالتقارب بينهم وبين الولايات المتّحدة وأنصارها في مصر، وتأثير هذا التقارب على تغذية "الخلاف بين رجال الثورة والإخوان المسلمين"(١١٢)، فضلًا عن فشله في الحصول على منصب وزير المعارف.

هذا من الناحية التنظيمية. أمّا من حيث دور قطب كداعية في دعم سلطة الضبّاط، فإنّه سخّر قلمه بإسراف في إضفاء طابع مثالي عليهم، واضعًا فيهم كلّ آماله وآمال "الأمّة" كما تخيّلها. فبدأ بأنْ قدم مقالًا "هدية للأحرار الذين طهّروا الوادي وكرّموه"(١١٣)، وما لبث أن وصف قيادتهم بأنّها "مُثُل نادرة في تاريخ البشرية كلّها... لم تقع إلّا في مطالع النبوّات"(١١٤)، تتميّز بالطهارة والنقاء" إلى حدّ نادر في تاريخ البشرية"(١١٥)، ورأى في ثورتهم "رحمة اللّه الملحوظة بهذا البلد"؛ لأنّها ثورة سلمية لم تطح بالطبقة المالكة، ولم تعرض البلاد للفوضى التي كانت ستترتّب على ثورة شعبية(١١٦).

برّر قطب هذا الحماس الجارف للضبّاط بنظرية في الإنابة، ترى في رجال الجيش نائبًا عن الشعب، وترى بالتالي في الانقلاب ثورة تجد حلفاءها الطبيعيين في "كتل الشعب الكادحة من العمّال والفلاحين وصغار الموظّفين"، وأعداءها في "الإقطاعيين والرأسمالية... ورجال الأحزاب القديمة"(١١٧). واندفع من منطلق هذه الرؤية إلى إدانة أحداث كفر الدوّار (اعتصام عمّالي كبير في أغسطس ١٩٥٢)، ناسبًا هذه الحركة إلى "أُخطبوط الإقطاعية والرأسمالية والاستعمار"، إذ أنّ العمّال لا يمكن في رأيه أن تكون لهم مصلحة في محاربة "العهد الجديد"، وإلى "الشيوعية المريضة" التي يهمّها – كما رأى- ألّا يبزغ عهد "التطهير والإصلاح والعدالة"(١١٨)، مطالبًا العمال بالانتباه إلى الخطر الشيوعي، الذي يحارب "الحركة التي قامت لحساب الكادحين من العمال والفلاحين"، ومطالبًا رجال الثورة بدورهم بالالتفات للعمّال، وحمايتهم من "استبداد رءوس الأموال"(١١٩).

كان موقف قطب هو التمسّك بالإصلاح الاجتماعي، وفي الوقت نفسه رفض

الحركة العمالية المستقلّة، والاقتصار في تحقيق "العدالة الاجتماعية" على عمليات لإعادة توزيع الدخل بسلطة تفرض "ما هو عدل" من أعلى. بهذا المنطق كان ترحيب قطب الشديد بالضبّاط وتعاونه الوثيق معهم، فقد وجد فيهم ضالته في هذا النوع من الإصلاح. لكنّ العودة إلى هذا الموقف (الذي يشبه موقفه حين كان يكتب في مجلّة الشئون الاجتماعية)، تبيّن أنّ تحمّسه السابق للحركة الجماهيرية لم يكن سوى أداة اضطرارية بفعل كُفره بالسلطة التي كانت قائمة قبل الانقلاب. فبمجرّد أن لاحت إمكانية لتحقيق برنامجه الثقافي السياسي الاجتماعي من أعلى، ولو على يد حكم دكتاتوري عسكري، عاد إلى اقتناعه الأصلي.

وهكذا راح قطب يحتفي بالثورة، ويمدّ لها جذورًا يرجع بها إلى الثورة العرابية، ودعوة جمال الدين الأفغاني للثورة على الظلم(١٢٠). وراح يصوّر الأمر في ضوء برنامجه الإصلاحي، وكأنّ انقلاب الضبّاط يجمع بين كافّة الحسنات: فحركة الجيش تساوي عنده ثورة شعبية بغير فوضى، أي بغير "انفلاتات" راديكالية قد تتجاوز برنامجه الإصلاحي، لكنّها تعزل القوى السياسية التي أصبح يكرهها، وعلى رأسها الوفد والحركة الشيوعية.

ومن هذا المنطلق المتفائل، سخّر قلمه لتمهيد الطريق أمام التمكين لدكتاتورية عسكرية. فراح يناشد محمّد نجيب أن يقيم "دكتاتورية عادلة نظيفة شريفة ستّة أشهر"، دون الالتفات إلى الدستور، بحسبان ذلك الأمر ضروريًا لتحقيق التطهير السياسي الشامل والعدالة الاجتماعية(١٢١)، والتخلّص من كلّ معوّقات العهد الماضي، وبدعوى أنّ "الثورات لا تقوم كلّ يوم، أمّا الدستور والبرلمانات فهي في متناول الجميع"(١٢٢). ثم "طالب" الضبّاط بعدم الاكتفاء بطرد الملك وتطهير حاشيته، وإنّما الالتفات أيضًا وعلى الفور إلى الأحزاب، وتطهيرها من "تجار السياسة المحترفين"(١٢٣)، ثم احتجّ على ترك الأحزاب لتطهّر نفسها باعتبار ذلك طريقة غير فعّالة(١٢٤)، واندفع لتبرير مطالب الضبّاط التفصيلية في تطهير الأحزاب، التي وصلت إلى حدّ مطالبة الوفد "بتطهير" نفسه من زعيمه التاريخي، مصطفى النحاس، مبرّرًا ذلك بسيطرة كبار الملّاك وفؤاد سراج الدين عليه(١٢٥).

مثل كثير من أنصار العسكر وقتها، كان قطب يعتبر إجراءات التطهير ضرورية، ولكن مؤقتة، بحيث تنتهي الأوضاع فيما قال إلى "حكم الشعب بنفسه لنفسه". لكنّ طبيعة هذه الديمقراطية لم تكن تعنيه كثيرًا فيما يبدو، ولا كيفيّة الوصول إليها بعد الدكتاتورية التي اعتُبرت مؤقّتة. فقط شدّد قطب على عدم العودة إلى دستور ١٩٢٣ الذي "مات"، دون اقتراح تصوّرات بديلة. لكنّه أكّد بالمقابل على "استبعاد الملوّثين – بل مجرّد المشبوهين – الذين اشتركوا في آثام العهد الماضي، أو عاونوا على ارتكابها، أو سكتوا عن اقترافها"[١٢٦]. فالتطهير أولًا وثانيًا، ثم نرى. ومن الطبيعي أنّ ذلك الحماس الجارف لحكم الضبّاط انتهى إلى الاستبشار بطرد حكومة علي ماهر في سبتمبر ١٩٥٢، وقيام حكومة محمد نجيب، باعتبار ذلك "تصحيحًا" للأوضاع[١٢٧].

تقدّم قطب – ضمن آخرين – ركب الضبّاط مناديًا بتصفيتهم للدستور والحياة السياسية، وإقامة دكتاتورية عسكرية. لكنّه لم يكن مجرّد بوق لهم، وإنّما كان يرى في حكمهم أداة لتحقيق مشاريعه الإصلاحية، من منطلقه السلطوي النخبوي الذى لمسناه مرارًا في هذا الفصل والفصل السابق. واتّساقًا مع رؤيته لحكمهم كحكم ينوب عن "الشعب"، دعاهم إلى "الاعتماد" على الجماهير، وإيجاد علاقة وثيقة بها، والقيام بتغييرات حاسمة تُكسبهم ثقتها[١٢٨]. ومن أجل تحقيق برنامجه الإسلامي، دعاهم إلى اللجوء إلى الإخوان المسلمين والحزب الاشتراكي والحزب الوطني، والإفراج عن مسجونيهم فورًا، وكذلك الشباب المتحرّر من أعضاء الأحزاب الأخرى، لدعمهم ومساندتهم[١٢٩]. وهي نفس التنظيمات السياسية التي سبق أن اقترح عليها إقامة جبهة لقيادة الحركة الجماهيرية، لكنّها ستقوم هذه المرّة، وفقا لاقتراحه، لا كجبهة من التنظيمات الحرّة، ولكن كأفراد يدخلون "هيئة التحرير" للعمل وفقًا لأوامر الضبّاط. ومن جهة أخرى طالب قطب الإخوان بمساندة برنامج الضبّاط لتطهير الدواوين[١٣٠]. وانطلاقًا من آماله العريضة في حكم الضبّاط، حذّرهم من بعض ما رآه أخطاء، فهاجم سياسة الاعتماد على كبار الموظّفين في عملية التطهير، لأنّه مجرّد تكريس للفساد القائم[١٣١]، ودعاهم إلى اختيار الوزراء من "بيئة متحرّرة"[١٣٢].

ولمّا كانت النيابة عن الجماهير، التي فشلت في إنجاز الثورة، تتضمّن بالضرورة الوصاية عليها، دعا قطب "الثورة" إلى حماية الجماهير من "الأصوات المدنّسة" من المطربين في الإذاعة، مهما كان في ذلك الإجراء من اعتداء على حرّية الأفراد، فواجب الثورة أن "تحمي الناس من أنفسهم أحيانًا"(١٣٣). لكنّه ترك للشعب "تطهير" نفسه من نشاط الطرق الصوفية، ونقابات الأشراف، باعتبارها أجهزة لتخدير الشعب(١٣٤). وهو "تطهير" كان يفوق إمكانيات الضبّاط، ولم يكن ضمن خططهم.

(٢) السياسة في المرحلة الإسلامية

لم يكن هذا القدر الهائل من الاتّفاق السياسي بين قطب والضبّاط سوى اتّفاق في الأسلوب السلطوي، وفى رؤية إصلاحية عامّة، لكنّه لم يكن توافقًا بشأن نمط السلطة. لذلك خاب أمل قطب في الضبّاط حين لم يقوموا بتوظيف "التطهير" والدكتاتورية لصالح برنامجه الإسلامي الأخلاقي، ودخلوا في مواجهة مع الإخوان بدلًا من تبنّي أفكارهم، ورفضوا الاستجابة لمطالبهم بتولّيهم السلطة من الباطن، ممّا أدّى إلى انصرافه عن الضبّاط في نهاية المطاف. ومن جانب الضبّاط، فلا شكّ أنّهم وإن كانوا على استعداد لتوظيف الدين سياسيًا، وراغبين في الانتفاع بقلم قطب، فإنّهم لم يكونوا راغبين في التحوّل إلى أداة في يد الإخوان. والحال أنّ ارتباط قطب بالإخوان كان كبيرًا، رغم عدم انضمامه إليهم تنظيميًا آنذاك، وتحفّظه إزاء بعض مواقفهم، لذلك كان تعليق عبد الناصر للباقوري على تزكية الهضيبي لتولّي قطب سكرتارية هيئة التحرير، أنّه لا يريد تحويل الهيئة إلى إحدى شُعَب الإخوان(١٣٥).

سأتناول أولًا نظرية الحكم الإسلامي عند قطب التي فصلته عن الضبّاط الأحرار في النهاية، ثم أتناول تطوّر علاقته بالإخوان، وصولًا إلى خياره الأخير بالانضمام إلى جناح الهضيبي المعادي للضبّاط، وصولًا إلى الصدام معهم، الأمر الذي أدّى به إلى السجون الناصرية لعشر سنوات.

(أ) نظرية الحكم الإسلامي

على خلاف الضبّاط الأحرار، لم يكن قطب يؤمن بدكتاتورية وطنية عامّة، بقدر ما كان يؤمن بمشروعه الخاصّ للإحياء الإسلامي كما صاغه خلال تحوّلاته التي استمرّت من ١٩٤٣ تقريبًا كما رأينا في الفصل الأول. وقد رأينا أيضًا في هذا الفصل كيف كان لدى قطب، إلى جانب مقالاته الملتهبة في الهجوم على النظام القديم، برنامج أساسي، هو برنامج الحدّ الأقصى المتعلّق بإقامة نظام حكم إسلامي.

هناك اختلافات وتشابهات مهمّة بين تصوّره لنظام الحكم الإسلامي آنذاك وتصوّره الأخير الذي اشتهر عبر كتابه الصغير "معالم في الطريق". لنتناول إذن نظريته الأولى في الحكم الإسلامي هنا، مرجئين النظرية الثانية الأشهَر إلى الفصل التالي.

صوّر قطب الإسلام كنظرية كلّية، على نمط شمولي رومانسي، لكنّها قادرة على التجدّد ومواجهة احتياجات العصر[١٣٦]. فهي تختلف عن كلّ من الشيوعية والرأسمالية[١٣٧]، وهي، في تفسيره الخاصّ، "الدواء" الوحيد لكلّ مشكلات العصر، سواء فهم الناس ذلك أم لم يفهموه[١٣٨]، وهي النظام الوحيد الذي يوفّر حرية العقيدة والمساواة، وينفي الظلم الفردي أو الطبقي عن طريق قصر حقّ التشريع على اللّه[١٣٩] (أي عن طريق تجريد البشر من سلطة تقرير أمور حياتهم)، ويوفّر العدالة الاجتماعية، فضلًا عن المجد والسيادة والعزّة والاستعلاء للأمّة الإسلامية[١٤٠]، التي تقوم على رابطة العقيدة، التي تحلّ – عنده – محلّ روابط الجنس والوطن والدم والنسب[١٤١].

وقد قرّر أنّ الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية كلّ حاجات العصر، بشرط أن تكون في إطار الحداثة، وهو ما يتحقّق بالرجوع إلى مبادئ الشريعة العامّة، لاستلهام الحلول التطبيقية لتلك الحاجات والمشكلات المباشرة، لا بالعودة إلى الفقه الإسلامي الذي هو ابن عصره وظروفه[١٤٢]. وضرب المثل بنفسه في كتابيه "العدالة" و"السلام العالمي والإسلام"، قائلًا: "ولم أجد أنّي بحاجة إلى الرجوع إلى شيء من كتب الحواشي؛ لأنّ الينابيع الأصلية للإسلام في الكتاب والسنّة والسيرة والتاريخ، كانت

كافية"[١٤٣]، طارحًا نفسه كنموذج يُحتذى للمجدد الإسلامي. وراح يطالب الأزهر بأن يحذو حذوه، فيعكف على استخلاص "فكرة الإسلام الكلية"، و"على تنميتها بالبحوث والدراسات في كلّ حقل من حقول المعرفة، وعلى إعدادها للتطبيق العملي في واقع الحياة الحاضرة، ثم على الدعوة إليها في النهاية"، فضلًا عن "تنمية التشريع الإسلامي" ليساير حاجات الحياة.. "وإعادة كتابة التاريخ"، ودراسة اللّغة العربية وآدابها وتراثها[١٤٤].

كان هذا برنامج قطب لتجديد الإسلام وتحويله لأيديولوجيا معاصرة شاملة أحادية تغطّي كلّ جوانب الفكر الحديث. تحوّل الإسلام إذن من عقيدة دينية إلى "نظرية" أو أيديولوجيا إصلاحيّة/ ثوريّة شاملة (حسب السياق) على النمط الحديث لمسار أدلجة الدين وعلمنته الذي بدأ تاريخيا مع الحداثة، وبالتحديث في إيطاليا مع المصلح الديني/ السياسي الفلورنسي سافونا رولا (١٤٥٢- ١٤٩٨، وكان زعيم فلورنسا لمدة أربع سنوات حتى إعدامه) في فلورنسا أثناء عصر النهضة، وواصل مساره مع حركة الإصلاح الديني في أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. يبدأ هذا المسار بالتمرد على الدولة الحديثة وينتهي إلى استعمال آلياتها لخلق مجتمع انضباطي على نحو ما فعل كالفن (١٥٠٩- ١٥٦٤) حديث يقوم على التشدد الديني واعتبار الدين نظرية أو رؤية للإصلاح الشامل[١٤٥]. بالمثل، كان مشروع قطب كما رأينا مشروعًا أيديولوجيًا في صميمه، يقوم على اختزال الإسلام بكل تاريخه وتنوعه في فكرة كُليّة، تنبثق منها بشكل ما سياسات إصلاحيّة سُلطويّة تُفرَض من أعلى، بالاعتماد على آليات الدولة الحديثة.

لعلّ هذا ما يُفسر لماذا لم يكن الأزهر بتعليمه الديني التقليدي مدعوًا للقيادة أو للمشاركة في هذا الإصلاح. بالعكس، ندّد قطب بما أسماه دور "رجال الدين المحترفين" في "التخدير والتغرير بالجماهير الكادحة"[١٤٦]، ودور هيئة كبار العلماء في تبرير الوضع القائم[١٤٧]، وكذا دور مشايخ الطرق الصوفية ونقابات الأشراف[١٤٨]. كان قطب على خلاف المؤسّسات الدينية التقليدية هذه يعتبر "الإسلام" مشروعًا سياسيًا اجتماعيًّا شاملًا، ويرفض طرح الإسلام كأدعية وتعاويذ، واصمًا هذا

التقليد بأنّه مخدّر للجماهير[149]. فالإسلام عنده هو "عقيدة في الضمير وشريعة للحياة.. بكلّ جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية"، وليس الفصل بين الدين والسياسة سوى "أسطورة" بالنسبة للإسلام[150]. وهكذا كان من الطبيعى أن يجد هذا التجديد السلطوى للإسلام، أو تحويله لأيديولوجيا شمولية، تمثيله الوحيد في الإخوان المسلمين باعتبارهم – وحدهم – القادرين على تحقيق التربية الإسلامية[151]، التي هي لبّ العمل على إقامة المجتمع الإسلامي. وسنتعرّض لتطوّر علاقته بالإخوان في جزء لاحق من هذا الفصل.

مدّ قطب فكرة شمول الإسلام على استقامتها، مستخلصًا أكثر النتائج راديكالية، بما يفضى إلى المطالبة بالإطاحة بالنظم التي لا تتّفق مع هذه الرؤية. فلمّا كان الإسلام في رؤيته نظامًا متكاملًا وقائمًا بذاته، ومنبعثًا من "فكرة كُليّة"، لا يلوّثه شيء ليس منها، فإنّه إمّا أنّ يوجَد، بوصفه كُلًّا واحدًا منبثقا من هذه الفكرة الكلّية الأحادية الشاملة، وإما لا يوجَد. وبالتالي لا يستطيع الإسلام، بوصفه هذه الكينونة المغلقة العازِلة لغيرها، أن يحلّ مشكلات المجتمع القائم الناشئة في رأيه عن إبعاد الإسلام عن الحياة. والإسلام إذن في هذه الرؤية كلٌ لا يتجزّأ، إمّا أن يؤخذ جملة أو يترك جملة، ولا وسط[152]. هذا الشمول بعينه هو الذي يجعل مسألة الإسلام مسألة سياسية، لأن وجود الإسلام متوقف على إقامة نظام شامل، لا مجرّد إقامة حزب إسلامي مثلًا: "حَكِّموا الإسلام أولًا في الحياة، ثم اطلبوا بعد ذلك رأيه في المشكلات التي ينشئها هو"[153]. وبصورة أوضح: "إذا أريد للإسلام أن يعمل فلا بدّ للإسلام أن يحكم"[154]. لأنّ "العقيدة لا يمكن أن تتحقّق بذاتها في واقع الحياة، ما لم تتدثّل في نظام اجتماعي معيّن، وتتحوّل إلى تشريعات تحكم الحياة، وتُكيّف الحياة الواقعية"[155]. ولمّا كانت الدولة هي التنظيم الاجتماعي الرئيسي الذي يمكن أن يطرح على نفسه مهمّة "تكييف الحياة"، كان هذا الطرح سياسيًا وسلطويًا وشموليًا بالضرورة.

رغم أنّ الإسلام يبدو هنا مرتبطًا بالدرجة الأولى بقضية السلطة، لم يقدّم قطب أيّة إيضاحات مهمّة بشأن نمط الحكم الإسلامي، مكتفيًا بذكر ثلاثة أسس عريضة رأى أنّ سياسة الحكم في الإسلام تقوم عليها: "العدل من الحكام، والطاعة من

المحكومين، والشورى بين الحاكم والمحكوم"[١٥٦]. رغم هذا الغموض، يمكن القول بأنّ هذه المحدّدات على بساطتها تشير بوضوح إلى نمط سلطوي من الحكم. فالعدل هنا ليس بناء على عقد اجتماعي ما، ولا يجد ضمانته في سلطة للمحكومين على الحاكم. وهكذا تصبح الضمانات أيديولوجية أساسًا: "وليّ الأمر في الإسلام لا يُطاع لذاته، وإنّما يطاع لقيامه على شريعة اللّه ورسوله، ومن تنفيذه لهذه الشريعة يستمدّ حقّ الطاعة، فإذا انحرف عنها سقطت طاعته ولم يجب لأمره النفاذ"[١٥٧]. لكن لمّا كانت الشريعة – في ضوء حقّ الاجتهاد المفتوح كما قدّمه قطب[١٥٨] – تتّسع لاجتهادات مختلفة باختلاف الزمان والمكان والظروف، فإنّ الأمر يؤول في الحقيقة إلى حكم مطلق من جانب التأويل المنتصر في الصراع السياسي، خصوصًا أنّ الإسلام عنده يوسّع للإمام "إلى أقصى الحدود في رعاية المصالح المرسلة للجماعة"، ويمنحه "سلطات واسعة تتناول جوانب الحياة كلّها"[١٥٩]، بينما لا توجد سلطة محدّدة توازن سلطة هذا الحاكم بحيث تستطيع فعليًّا أن تراقب مدى تنفيذ الحكام لرؤية ما للشريعة، وهو ما لا تغطّيه كلمة "الشورى" الفضفاضة.

ويزداد هذا الطرح اقترابًا من الحكم المطلق بفعل غموض ماهية العدل المطلوب من الحاكم والطاعة المطلوبة من المحكومين، أو الشورى، فيما عدا مسألة سلطة "السلطان". فالشورى ليس لها شكل محدّد[١٦٠]، والمجال متروك "لما يُبتكر من وسائل الشورى الناجحة حسب التجارب المتجدّدة"[١٦١]، وحسب اختيار الأمّة المسلمة[١٦٢]. ولم يتعرّض قطب أصلًا لمسألة ما إذا كانت الشورى ملزمة للحكام، أم مجرّد مُعْلِمة له، أي استشارية، واكتفى بالقول بأنّها قد تجري في كلّ الشئون أو بعضها، وبالتصويت العامّ، أو تصويت ممثّلي النقابات والجامعات والطوائف المختلفة (وهو النظام الفاشستي المعروف بالدولة الكوربوراتية أو النقابية Corporate State). ونظام المسئولية الوزارية إمّا أن يكون أمام الحاكم، أو أمام هيئة تمثّل الشعب[١٦٣]. وفي سياق آخر، أشار إلى أنّ الشورى تنحصر – عمومًا – في الأمور العلمية والأمور العملية التطبيقية، وليس في "الشئون التشريعية الخاصّة بالإنسان، روحه وعقله وعلاقاته بالناس... والحدود بين حقّه وواجبه... إلخ، فتلك مسائل يُرجع فيها إلى

النصوص والقياس"[١٦٤]، الأمر الذي يستلزم فقيهًا رسميًا يقوم بقراءة النصوص قراءة "صحيحة"، والقياس عليها، رغم تأكيده المتكرّر أنّ "الإسلام" لا يساوي حكم رجال الدين[١٦٥].

الأمر بهذا الشكل يساوي نظامًا للحكم المطلق، في إطار واسع جدًّا هو الشريعة، متحرّرة من اجتهادات السلف. والشورى - كما تصوّرها قطب آنذاك - لا تساوي أكثر من شكل عقلاني للحكم المطلق، أي حكم مطلق يسترشد بالآراء في أمور بعينها، وهو أمر ضروري بالنسبة لأي نظام حكم، مهما كانت درجة الاستبداد فيه، أو بتعبير طارق البشري، ولكن في شأن تنظيم الضبّاط الأحرار: "القيادة الفردية ليست استبدادًا بالرأى، بل هى استبداد بالقرار. وإنّ أىّ قائد فرد رشيد، إنّما يسأل ويشاور"[١٦٦]. ومن هنا ليست مشكلة الاستبداد في العهود الإسلامية مشكلة انحراف[١٦٧]، يتولّى قطب تصحيحه، لأنّها ظلّت باقية في رؤيته هو لماهيّة نظام الحكم الإسلامي.

ألحّ قطب على أنّ تحرير البشر ناتج عن توحيد عبوديتهم جميعًا على قدم المساواة للّه[١٦٨]، وخضوعهم لتشريع إلهي غير نابع من مصلحة بشرية[١٦٩]، وهي فكرة من أفكار الإسلام السياسي بصفة عامّة. لكنّ هذا لا يؤدّي إلى حرّيات سياسية بأيّة صورة من صورها، خصوصًا في ظلّ النظرة إلى الشريعة كإطار عامّ يتّسع لاجتهادات متعدّدة، إطار هو من العمومية بحيث يصلح لكلّ زمان ومكان، ومن ثم فهو فوق تاريخي.

لكنّ هناك استثناءً بارزًا. أكّد قطب أنّ "الإسلام" سيواجه ما يعتبره أفكارًا عوجاء بالجدل الحسن، لا بحكم الحديد والنار، طمأنة للمفكرين[١٧٠]، قادة الإنتليجنسيا. فالحرّية الوحيدة المكفولة، في هذا التصوّر، هي حرّية الرأي، وإن كان لم يحدّد كيفية ممارستها. والفئة الوحيدة التي يغازلها بمقولة الحرّية هي الإنتليجنسيا المصرية، رغم هجومه الحادّ على ثقافتها الغربية، وهو ما يتّسق مع ما ذكرتُهُ من اهتمامه على الصعيد السياسي المباشر، بإيجاد تحالف واسع، حتّى وإن لم يقم على أساس فكرة الحكم الإسلامي.

أمّا تعبئة الطبقات الوسطى والدنيا، فتتمّ بالتشديد المتواصل على ارتباط مصالح الطغاة بإبعاد الناس عن الإسلام(١٧١)، الذي قدّمه كأيديولوجيا ثورية تحرّرهم وتحشُدهم على المقاومة(١٧٢)، والتأكيد على هذا الطابع الثوري، بتحويل الثورة على "الظلم" إلى واجب على المظلومين، واعتبار عدم قيامهم بمقاومة الطغيان عصيانًا(١٧٣). وقد وصل تعلّقه بهذه الفكرة إلى حدّ تحقير كلّ من لا ينضم لمقاومة من يسمّيهم "الطغاة"، واعتباره متنازلًا عن إنسانيته(١٧٤)، بينما المسألة - في الحدود التي يعرضها - لا تتجاوز في الواقع الدعوة لإقامة طغيان يتّسم بقدر واسع من الشمول نابع بالذات من المشروعية الإلهية المطلقة التي يستند إليها. فما أسماه ثورة هنا يقوم بالتحديد على اختزال فردية الإنسان عقلًا وروحًا إلى محض وعاء لأوامر إلهية، يوجّهها إليه نفر من الدعاة، يعتبرون أنفسهم مخلصين مثله، ويصبحون هم، وهو، بوصفهم أصحاب التفسير الثوري (وهو نفسه التفسير "الصحيح" في رأيه) للإسلام، عقل المضطهدين المتحدّث باسم الإرادة الإلهية نفسها.

فضلًا عن ذلك، لم يسعَ قطب لطرح أيّ "اجتهاد" في أمور الحكم الإسلامي في المستقبل، يماثل اجتهاده في أمور "العدالة الاجتماعية". فالإشارة إلى عموميّة النصّ المتعلّق بالشورى لا تعفيه من حيث المبدأ - بوصفه مجتهدًا - من اقتراح وسائل ما لتطبيق نصّ الشورى في الواقع(١٧٥).

يمكن تبرير هذا التجاهل من جانب قطب لتفصيل نظام الحكم في الإسلام بأنّه لم يكن في عرفه مهمّة مباشرة وحالة. لكنّ هذا لا يلغي حقيقة أنّ هذا القدر من التجاهل يؤدّي في نهاية المطاف إلى تصور فضفاض به معالم واضحة من نُظُم الحكم المطلق، ومن نظرية الحُكم بالحقّ الإلهي، الذي استُحدث في أوربّا، وهنا المفارقة، لتبرير سلطات الملوك، من أمثال ملوك أسرة ستيوارت في القرن السابع عشر في إنجلترا، وملوك أسرة البوربون في القرن التالي في فرنسا. والمفارقة هنا ضخمة؛ لأنّ قطب كان ينحت مفاهيمه في ظلّ مرحلة أكثر تطورًا بكثير، هي مرحلة السياسة الجماهيرية mass politics، وبالتالي كانت رؤيته بمثابة تحويل مفهوم الحكم المطلق الذي يدور حول فكرة الراعي والرعية إلى أيديولوجيا شعبوية، تهدف إلى تعبئة

قطاعات واسعة، على نمط قريب من نمط التنظيمات الفاشية في القرن العشرين في أوربّا. مثل هذا الحكم لا يعتمد في "صلاحه" إلّا على "التقوى" الشخصية للحاكم في حقيقة الأمر، ومبلغ تجرّده من كلّ مصلحة، أى إخلاصه الأيديولوجي، بوصفه في الحقيقة التجسيّد الأعلى للمبدأ، الذي "يحكم" الناس من خلال هذا الحاكم. وهي رؤية ترتبط بالنظرة القديمة التي حكمت فكره السياسي والاجتماعي في مراحله المختلفة، التي ترى في الدولة جهازًا غير اجتماعي، مهمّته "تطبيق" أفكار باستعمال سلطته.

كذلك يتّسق هذا الموقف مع موقف قطب النخبوي الأساسي، الذي اعتبر الإصلاح وأهدافه أمورًا تتحقق أولًا في فضاء الفكر النابع من الذوات الغامضة للنخبة المثقّفة، أو، في المرحلة التالية، من قراءتها لإرادة الذات الإلهية العليا، ورأى في النواقص والأوضاع السلبية أمورًا تتعلّق بالدرجة الأولى بفساد الضمير، أو بالتبعية للغرب فكريًّا. وباختصار هو موقف يهتمّ أساسًا بتحديد خطوط حمراء تحيط بمساحة ضبابية تحتوي ما يجب أن يكون، وينيط قيام وتحديد تفاصيل هذا الشيء الضبابي بنخبة مخلصة ومتخلّصة من أيّة قيود وضمانات، ليتاح لمشروعها أن ينبثق من ضميرها.

من جهة أخرى، لا شكّ أنّ قطب قد تأثّر بالغموض الموروث في الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية، الذي كان يدور بصفة عامّة حول مسألة شروط الحاكم الصالح وفقًا لكتب الفقه السنّي، بغير اهتمام بالفكر المؤسّسي، نظرًا لأنّ "المؤسّسات"، وبالأحرى "الوظائف" في هذا الفكر تنبثق جميعًا وتتفرّع من السلطة المطلقة للإمام، سواء أكانت وزارة تفويض أم تنفيذ أم حسبة، إلخ. والأهمّ من ذلك، أنّ غياب الفكر المؤسّسي جعل هذا التراث - في حدّ ذاته - عاجزًا عن التوصّل بأدواته الخاصّة إلى خطّة سياسية منطقية مشروعة فقهيًا للوصول إلى السلطة. وقد ورثت تنظيمات الإسلام السياسى بدورها هذا الغموض، فتفرّقت بهم السبل عند مواجهتهم لقضية السلطة عمليًا: هل يتمّ تدبير انقلاب؟ أم ثورة شعبية؟ أم بالغزو؟ أم بالتسلّل داخل مختلف أجهزة الدولة؟ ... إلخ. وقد ظهرت صورة من صور هذا التضارب في استيلاء الضبّاط الأحرار على الحكم بالتعاون مع الإخوان[١٧٦].

من بين هذه المداخل المختلفة للسلطة كان قطب ينتمي إلى – ويقود – ذلك الاتجاه داخل الإسلام السياسي، الذي كان يرمي إلى طرح رؤية عصرية للإسلام، تكتسب ثقة الجماهير (أي الإنتليجنسيا). ومن هنا دعا إلى تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصّلة، قبل قيام الحكومة الإسلامية، الأمر الذي برّره بأنّ عالم اليوم تحكمه نظريّات اجتماعية مفصّلة، ومن ثم لم يعد كافيًا "دعوة الناس دعوة مجملة إلى الإسلام"(١٧٧).

بخلاف ذلك، اقتصرت اجتهاداته السياسية طول هذه الفترة على الأمور الدولية. فوجّه اهتمامه إلى مسألة إنشاء كتلة دولية ثالثة في مواجهة الكتلتين الشرقية (الشيوعية) والغربية (الرأسمالية)، وهي الكتلة الإسلامية(١٧٨)، رفضًا منه للارتباط بالغرب بأيّة صورة، بما في ذلك صيغة الدفاع المشترك(١٧٩)، ورفضًا للالتحاق بأي من الكتلتين اللتين تتنازعان العالم، ولا تقيم "لنا" وزنًا، وتضعنا في مؤخّرة الصفوف(١٨٠). خصوصًا أنّ العالم الإسلامي في رأيه هو محور المطامع الدولية، التي تدور حول البحث عن أسواق ومصادر للموادّ الخام(١٨١). ويتطلّب هذا كلّه أن تتكاتف الجبهة الإسلامية لإفشال المخطّط الاستعماري، الذي يهدف إلى تفتيتها وحصارها. كما يجب أن تتعاون هذه الجبهة مع حركات التحرّر من الاستعمار خارج العالم الإسلامي(١٨٢).

كذلك أكّد قطب أنّ قيام هذه الكتلة أمر في مصلحة العالم كلّه، لأنها ستكون كتلة تَوَازُن تمنع – فيما رأى – بوزنها الاستراتيجي وقوع الحرب العالمية الثالثة(١٨٣). هذا كلّه، فضلًا عن رسالتها الخالدة، رسالة الإسلام، الذي سينقذ البشرية، بعد أن شارفت الحضارة الغربية على الإفلاس(١٨٤).

أتى شعار "الكتلة الإسلامية" إذن محمّلًا بجانبي برنامجيه المشار إليهما قبلاً: برنامج الحدّ الأدنى، وبرنامج الحدّ الأقصى. فهي من جهة تكتّل دولي مناسب لمكافحة الاستعمار – أشبه بكتلة عدم الانحياز مثلًا، التي قامت فيما بعد – وصيانة سلام العالم. ومن هنا فهي كتلة مدعوّة للتعاون مع كلّ حركات التحرّر ضدّ الاستعمار بصرف النظر عن العقائد – كما مرّ بنا. ومن ضمن ذلك ترحيبه بوجود

الكتلة الشرقية (أي الشيوعية) للحدّ من أطماع الاستعمار، وتخويف المستغلين من مغتصبي حقوق الشعب[١٨٥]، لاستثمار الصراع بالتهديد بالاستعانة بروسيا[١٨٦]، اقتداء بإيران[١٨٧]. لكنّ هذا لا يعني الدعوة للالتحاق بالكتلة الشرقية، التي تتّصف بكونها صليبية (كذا)، ومعادية للإسلام[١٨٨].

لكنّ الكتلة تبدو عنده – من الجهة الأخرى – امتداد لفكرة الحكم الإسلامي في الداخل: "إنّ حقيقة الكتلة الإسلامية أعمق من مجرّد التكتّل لأهدافٍ سياسية محدودة، إنّها الاجتماع على فكرة واحدة، منبعثة من عقيدة واحدة.. أمّا الخلاص من الاستعمار.. فهو نقطة واحدة في برنامج هذه الكتلة، قيمتها أنّ تحقيقها ضروري، حتّى تقوم الكتلة الإسلامية برسالتها الإنسانية العالمية"[١٨٩].

وتأكيدًا لذلك، نفَى قطب عن فكرة الكتلة الإسلامية شبهة أن تكون مدعومة من إنجلترا أو الولايات المتّحدة بغرض مكافحة الشيوعية، رغم أنّه لم يُنكر إمكانية وجود مساعٍ من هذا النوع. لكنّه رأى الضمانة في وجود حركة وعي إسلامي، وأن تقام الكتلة في ظلّ استيقاظ عام للروح الإسلامية في الشعوب[١٩٠]. ومن هنا دعا إلى الاعتماد على إقناع الجماهير بالفكرة، لا على الحكومات[١٩١].

لا يبدو أنّ الجماهير غير الإسلامية في تلك المنطقة مدعوّة للمشاركة في هذا المشروع، سواء لاختلاف الديانة أو لانتمائها إلى تيارات فكرية وسياسية مخالفة للإسلاميين. وفي كلّ الأحوال لم يأتِ لها ذكر. ويبدو أنّ استبعادها ضروري؛ لأنّ قطب رفض صيغًا وسطية، مثل دعوة القومية العربية، ودعوة القومية عمومًا، الأقدر على استيعاب التعدّد الديني. فأكّد أنّ الفكرة القومية مؤامرة استعمارية هدفت لتفتيت العالم الإسلامي للسيطرة عليه[١٩٢]، و"الزعامة البائسة" التي قادت ثورة ١٩١٩ قد ارتكبت جرمًا هائلًا، بعزل مصر عن العالم الإسلامي[١٩٣]، والدعوة إلى "قومية محلّية هزيلة أو إلى قومية عربية صغيرة"، إنّما تسهل فقط "عملية الالتهام والابتلاع على أحد الكتلتين الشرقية أو الغربية" لمصر[١٩٤]. أمّا الكتلة الآسيوية الإفريقية فمصطنعة[١٩٥]. والقضية هي – ببساطة – رفض أيّة رؤية أوسع أو أضيق من كتلته الدينية الطابع.

ومع ذلك كان قطب من الناحية التكتيكية مستعدًا لقدر من التقارب، لكن في إطار سيادة فكرته. فدعا القوميّين العرب إلى الالتفاف حول الراية الإسلامية، بدعوى أنّها تحقّق "أهدافهم القومية وزيادة"[١٩٦]، وأنصار الوطنية المصرية، على أساس وجود مصلحة لمصر في التعاون الإسلامي الواسع[١٩٧]، متجاهلًا بذلك وضع الأقليات الدينية والتيارات الفكرية والسياسية المخالِفة له في مصر والعالم العربي، وغافلًا عن الفارق بين فكرة القومية التي تقوم على مبدأ المواطنة، وفكرة التحالف الإسلامي التي تفتقر إلى هذا البعد. وبالطريقة المعهودة في تسويق مشاريع الهوية أكّد قطب أنّ مشروعه الدولى الإسلامى، القائم على بعث العقيدة الإسلامية كما قام بتأويلها، "لا تُعارِض النزعة القومية أو الوطنية، بل تغذيها وتزكيها"[١٩٨].

يتّضح إذن أنّ مشروع "الكتلة الإسلامية" يمكن أن يعدّ امتدادًا للمشروع الداخلي، "إقامة الدولة الإسلامية"، لكنّه يتميّز عن مشروع الدولة الإسلامية رغم ذلك، باعتباره مكافئًا لفكرة عدم الانحياز، وقابلًا للتحقيق ضمن برنامج الحدّ الأدنى، أي برنامج تحقيق الاستقلال، الذي لم يكن يتطلّب في رؤية قطب قيام نظام الحكم الإسلامي. وبمعنى آخر يمكن النظر إلى فكرة الكتلة الإسلامية على أنّها عبارة عن تلوين إسلامي لذات فكرة عدم الانحياز التي كانت آخذة في التبلور في العالم آنذاك.

*

يظلّ الأساس إذن هو إقامة "الدولة الإسلامية". وتقوم خطّة إقامة هذه الدولة عنده آنذاك على دعامتين: تكوين الفرد المسلم، و"عرض برامج اجتماعية للحياة، قائمة على أساس الفكرة الإسلامية، ومستمدّة من الشريعة الإسلامية"[١٩٩]، بهدف إقناع الناس أو أغلبيتهم بالصورة التي يرسمها الإسلام للحياة[٢٠٠]. وإذا كان قطب قد قرّر آنذاك أنّه ليس ذلك الفرد المسلم المجرّد القادر على تكوين مسلمين آخرين روحيًا لارتباطه بآله ووظيفته ومستوى معيشته[٢٠١]، فلا شكّ أنّه تصدّى للجانب الثاني من الخطّة، وهو "تقديم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصّلة"، على نحو ما رأينا من قبل.

بالنسبة لإنشاء الفرد المسلم، استعاد قطب الروح الرومانتيكية المتطرّفة، فرسم صورة لذات مفرغة، بمعنى أنّها ليست أكثر من تجسيّد للمبدأ، بحيث تشعّ منها

مبادئ الإسلام كما تصوّرها هو. فافترَضَ في هذا "الفرد المسلم" المراد إنشاؤه أن يحسّ أنّه "يعيش للبشرية جميعًا"، وأن ذاته ليست ملكه، فيضحّي بشهواته ومطامعه، ليفيَ بما عليه من تكاليف عليا تؤهّله **للوصاية على البشرية**(٢٠٢). ومقابل هذا التفاني، سوف تمتاز هذه الذات بالاتصال بقوّة الأزل والأبد، وتحقِّق إشباعًا للدافع "الفكري العميق للعقيدة الدينية، الذي لا تملأ فراغه فكرة فلسفية، ولا مذهب اجتماعي، ولا نظرية اقتصادية"(٢٠٣). وبالطبع عرض قطب تصوّره هذا على أنّه اقتداء بالرسول، الذي صنع من أصحابه صورًا حيّة للإسلام(٢٠٤).

مثل هذا الفرد المجرّد، المفرغ من كلّ شيء سوى المهمّة المكلّف بها، ذلك "الانكشاري" منزوع الجذور، هو الذي انعقد عليه الأمل في بعث الحركة الإسلامية، بواسطة عمليات تربية متتابعة للناس، ليصبحوا على صورته ومثاله. فهو الذي يستطيع أن يبتلع جميع تناقضات فلسفة الدولة الإسلامية التي تكمن في أطروحات قطب، دون أن يشعر بأيّ تناقض، بل هي، بغموضها بالذات، تناسبه تمامًا. هذا الانكشارى المتخيّل كان مترتّبًا بالضرورة على فكرة قطب نفسها. فهو نتيجة بسيطة لفكرة "إنشاء مجتمع" انطلاقًا من فكرة. فهذا الموقف – في حدّ ذاته – يتطلّب فردًا يمكن اختصاره في فكرة، يتمثّلها ويعيش بها ولها، ولا يعنيه المجتمع في شيء سوى باعتباره محلّ تطبيق هذه الفكرة، لأنّه لا يرى فيه سوى أنصار وأعداء لفكرته، التي هي هو، أو هو هي.

قد يكون مشروع قطب مليئًا بالتناقضات، لكنّها أعقد من أن تكون نوعًا من الخداع، أو الخداع الذاتي. إنّها نابعة مباشرة من دوافعه ومنطقه، منطق اليوتوبيا الأخلاقية الرومانتيكية المجرّدة، منطق اللجوء إلى الدين، مفهومًا بوصفه "**آهة الخليقة المضطهدة، وقلب عالم لا قلب له، وروح ظرف بلا روح**"(٢٠٥)، بوصفه حلم البشرية الأزلي، اللاتاريخي، بتحقيق الحرّية والعدل، مستخدمًا في الوقت نفسه في سياق إيجاد معنى لحياة تئنّ تحت وطأة الاضطهاد الطبقي والقومي، والإذلال التاريخي على يد "الغرب" المستعمر، بوصفه ملاذًا لـ "هذا الفرد الفاني، هذه الذرّة التائهة، هذا اللّقي الضائع"(٢٠٦)، الذي يناديه قطب ويفتح له طريق الاتصال "بقوّة

الأزل والأبد"، حتّى "يستمدّ قوته من تلك القوّة الكبرى التي لا تنضب ولا تتحسر ولا تضعف"، ليصبح قادرًا "على مواجهة الحياة والأحداث والأشياء بمثل قوّتها وأقوى". وعلى الوقوف "أمام قوى السلطان وقوى المال وقوى الحديد والنار.. فإذا هي كلّها تنهزم" أمامه[٢٠٧].

هذا "اللُّقْي الضائع"، الذي يتحوّل إلى "بطل فائق"، ربّما يكمن في أعماق كلّ حلم إنساني بالثورة على الظلم. لكنّه يكمن بهذا الشكل النخبوي، السلطوي، في الضائعين المهمّشين، الذين إذ يسلك الواحد منهم الطريق الذي يرسمه له قطب، يتحوّل إلى "تجسيد للفكرة"[٢٠٨]، ومستودع لأحلام مجرّدة عن العدل الأخلاقي، لا تُشتق من أيّة ظروف واقعية، ولا تستند بالضرورة إلى قوى اجتماعية؛ لأنّها في نظره تنبع أولًا من ذاته المجرّدة، المتّصلة "بقوّة الأزل والأبد" وحدها، المنتفخة باعتقادها بارتفاعها فوق البشر بفضل امتلائها بالإرادة الإلهية التي تحلّق فوق البشر والتاريخ. مثل هذه الذات، تنتهي إلى النظر لأمور المجتمع نظرة لا اجتماعية، وللتاريخ نظرة لا تاريخية، وللعدل بوصفه خيارًا ذاتيًا مجرّدًا، تقدم عليه أرواح متألهة، تستمدّ قوّتها من تصوّرها للتوحّد مع كلمة اللّه، وكلمة الداعية الذي يبلور كلمة اللّه ويجسّدها.

هذه النظرة هي التي تضع "الإنسان المجرّد"، الذي يشكّل وقود حُلم بناء دولة مجرّدة فوق طبقية وفوق تاريخية؛ دولة الأزل والأبد التي تقوم على الدعوة، الفكرة، الإرادة الإلهية، والإذعان لها، التقوى، العدل. والإنسان المجرد إذ يجسّد هذا الحلم (أو الكابوس، كيفما شاء القارئ)، يرى نفسه منطلقًا كالرصاصة من فوّهة الإرادة الإلهية، ممثّلًا أوامرها التي صدرت من أجل البشرية كلّها، ولكن بمعزل عنها، فتتملّكه روح "الاستعلاء بالحقّ" الرومانتيكية المميّزة، فقد تلقّى من اللّه تفويضًا بإخضاع العالم وقيادته.

لكنّ هذا البطل الذي يظهر ككائن يعلو على الزمان والمكان، يقدّمه قطب في النهاية، فخورًا، بوصفه وحده القادر على مواجهة اللحظة الزمنية الحالية، بإشباع الحاجة الوطنية إلى مواجهة التحديات الغربية، وما يسمّيه الحضارة المادّية ودولها[٢٠٩]، التي استعمرتنا وأذلتنا، والانتصار على اليهود في فلسطين أيضًا[٢١٠].

في ظروف تفاقم الاغتراب والاستغلال الطبقي، والإذلال القومي، والتهميش الاجتماعي، يمكن لمثل هذا النوع من الأيديولوجيات الخيالية أن يتحوّل إلى قوّة هائلة، خصوصًا حين تدعمه لهجة حديثة شبه يسارية في الكلام عن العدالة الاجتماعية.

لكنّ هذه الأيديولوجيا، وإن كانت قوّة ساحقة في قدرتها على الهدم، فإنّها أعجز ما تكون عن بناء واقع جديد؛ لأنّها تجرّد ذاتها أصلًا من الواقع الذي انبثقت عنه. مثل هذه الأيديولوجيا، بتطرفها وتعاليها، ليست بالطبع أيديولوجيا تنظيم الإخوان المسلمين، وإنّما هي أيديولوجيا سيّد قطب ذاته، وأكثر العناصر راديكالية وانخلاعًا.

يكمن المغزى الواقعي لهذه الأيديولوجيا بالغة التجريد في قدرتها على مخاطبة قطاع من الإنتليجنسيا الحديثة بأفكار رومانتيكية حديثة تتّسم بطابع التعالي المطلق، بهدف تحويله أكثر فأكثر إلى قوّة مستقلّة عن المجتمع، في حسّه المباشر. قوّة ضاربة موحّدة الهدف والاتجاه، ترتبط بالسماوات العليا وحدها، وتطلب السلطة بحجّة اغترابها بالذات، بحجّة حاكميتها الإلهية، بل تطالب بقيادة العالم. وإذا كان قطب يرى أنّ تكوُّن هؤلاء "الانكشارية" شرط جوهري لقيام الدولة الإسلامية، فإنّ إحجامه عن الالتحاق بالإخوان، رغم كتابته في صحفهم وخطابته في منتدياتهم، يصبح أمرًا يحتاج إلى تساؤل، فهُم – رغم اختلافهم الكبير عن هذه اليوتوبيا وهذا الانكشاري المأمول – أقرب تنظيم متاح يصلح لأن يتخيّل قطب إمكان نفخ روحه فيه لتحقيق مشروعه.

(ب) خيار الانكشارية المتجرّدة: سيّد قطب والإخوان

بدأت علاقة قطب الوثيقة بالإخوان بعد عودته إلى مصر عام ١٩٥٠[٢١١]، لتحلّ محلّ علاقة عداء سبقت سفره. ولعلّ السبب في ذلك تحالف الإخوان مع السراي حتّى اغتيال النقراشي[٢١٢]، وتأييدهم لوزارتي النقراشي الأولى والثانية، ووزارة إسماعيل صدقي الثالثة، وعداؤهم للجنة الوطنية للطلبة والعمال، ومحاولتهم شقّ صفوف الحركة[٢١٣]، فضلًا عن عدائهم لمبدأ التأميم بالنسبة للمشكلة الاجتماعية،

ومناداتهم بقصر حقّ المجتمع في أموال الأغنياء على الزكاة[٢١٤]. يضاف إلى ذلك أنّه كان يعتقد بهزالهم الروحي بصفة عامّة[٢١٥].

ومن هنا لم يقترن اتّجاهه إلى "الإصلاح الإسلامي" بالاقتراب من الإخوان. وحين أصدر مجلّة "الفكر الجديد" ذات الاتّجاه الإسلامي المُطالِب بإصلاحات اجتماعية كبيرة، في ١٩٤٨، تحول عدم الثقة إلى عداء. فرغم أنّ المجلّة قد صدرت بتمويل من محمّد حلمي المنياوي عضو تنظيم الإخوان، رفض قطب نشر رسالة لحسن البنّا تشيد باتجاه المجلّة[٢١٦]، ورفض عرض الشيخ محمّد الغزالي للانضمام للإخوان[٢١٧]، فعمل حسن البنّا على خنق المجلّة، بإصدار تعليمات لأتباعه بعدم شرائها، وعدم تعامل شركة الإعلانات العربية التابعة لهم معها[٢١٨]، فأفلست[٢١٩]. ومصداقًا لهذا الموقف، كان إهداء قطب للطبعة الأولى من كتابه "العدالة" "إلى فتية مسلمين ستبعثهم روح الإسلام القوية في يوم قريب"[٢٢٠]، مستبعدًا بذلك الإخوان وشبابهم من أداء مهمّة بعث الإسلام.

كانت بداية تغيّر موقف قطب من الإخوان في الولايات المتّحدة، حيث لمس فرح الأوساط الأمريكية التي احتفت بها بمقتل حسن البنّا[٢٢١]، كما لمس اهتمام الغرب بالجماعه عند لقائه هناك مع هيوراث دن، الذي شعر قطب إنّه من رجال المخابرات البريطانية[٢٢٢]. ويبدو أنّه استنتج من ذلك أنّ تنظيم الإخوان يشكّل خطرًا حقيقيًا على الغرب الذي يعاديه. وبعد عودته، أخذ شباب الإخوان يتردّدون عليه، فأهدى إليهم الطبعة الثالثة من كتابه "العدالة" (مارس ١٩٥٢) [٢٢٣]، وبدأ يغشى مجالس الإخوان، ويخطب في ندوة الثلاثاء[٢٢٤]، التي تحوّلت في عهد الهضيبي إلى ندوات تناقش مسائل واقعية واجتماعية[٢٢٥]، تتّفق مع اتجاهه لعصرنة الإسلام. كذلك نشط في زيارة بعض شعب الإخوان في الأقاليم للخطابة[٢٢٦]. وفي الوقت ذاته كان الإخوان يتقرّبون منه، إذ تقرّر تدريس كتابه "العدالة" في شُعب الإخوان، بدءًا من عام ١٩٥١[٢٢٧].

ومع ذلك، حافظ قطب على استقلاله عن الإخوان، فكان يخطب أيضًا في احتفالات الشبّان المسلمين[٢٢٨]، وأقام صلة مع مجلّة الأزهر ورئيس تحريرها محبّ

الدين الخطيب[٢٢٩]، واستمرّ ينشر مقالاته في "الاشتراكية" و"اللواء الجديد" بجانب "الدعوة"، كما حرص على الإشارة صراحة إلى استقلاله، مبرّرًا ذلك بأنّه "بهذه الطريقة"، يستطيع "تأدية خدمة أكبر" للحركة الوطنية[٢٣٠]، ومبرّرًا صلاته المتشابكة هذه بأنّ "الإسلام يكافح في ميدان العدالة الاجتماعية الذي يكافح فيه الاشتراكيون، وفي ميدان العدالة الوطنية والسياسية الذي يكافح فيه الوطنيون، وفي ميدان العدالة الإنسانية الذي يكافح فيه الإخوان المسلمون"[٢٣١]. فالإخوان عنده آنذاك لا يحتكرون مشروعه، بل هم أحد جوانبه.

وقد قيل في تفسير هذا الموقف من الإخوان، تفسيرًا اعتذاريًّا، إنّ موقعه كمفكّر كان يناسبه التعاون الفكري لا التنظيمي مع الإخوان[٢٣٢]. لكنّ هذا لا يفسر علاقاته الوثيقة بالقوى السياسية الأخرى، وحرصه على إعلان استقلاله عن الإخوان. أمّا بالنسبة لموقف حسن البنّا منه عام ١٩٤٨، فقد تجاوزه قطب مع تطوّر علاقته بالإخوان. فبينما رفض كتابة مقال في ذكرى استشهاده لمجلّة الدعوة عام ١٩٥١[٢٣٣]، عاد ومدح عبقرية البنّا في بناء تنظيم الإخوان[٢٣٤]، قائلًا إنّ "الفكرة الإسلامية" قد ارتبطت بهذا البناء، "فلم يعد ممكنًا أن يفصل بينهما التاريخ"[٢٣٥]. وأكّد أنّ الأمل معقود على الإخوان في تربية "الشباب الضائع الحائر"[٢٣٦]، أي تربية الفرد المسلم، انكشاريته المأمولة.

إذا كان الأمر كذلك، فلا يبقى لتفسير عزوفه عن الالتحاق بتنظيم الإخوان، قبل يوليو ١٩٥٢، سوى المواقف السياسية لقيادة الإخوان، فقد اتّسمت سياستهم الرسمية تحت قيادة الهضيبي، بعد عودتهم إلى ممارسة نشاطهم علنًا عام ١٩٥١[٢٣٧]، بمحاولة استعادة الصلة بالملك والإشادة به، وبحافظ عفيفي رئيس ديوانه، في اتّجاه معاكس للحركة الجماهيرية المشتعلة[٢٣٨]. بل أعلن الهضيبي تنصُّل الإخوان من مجلّة "الدعوة"، التي كان يكتب بها قطب، بعد هجومها على حافظ عفيفي[٢٣٩]. وفي ذروة النضال المسلّح ضدّ القاعدة البريطانية في القناة، طالب الهضيبي الحكومة بإغلاق المواخير ودور اللعب [:القمار]، وتسليح الشعب بالأخلاق[٢٤٠]، وأنكر أنّ للإخوان كتائب في منطقة القنال[٢٤١]، الأمر الذي دعا

قطب إلى مطالبته بأن يقول كلمة "صريحة واضحة رسمية" بخصوص الكفاح المسلّح، بدلًا من الإحالة الغامضة إلى "رأي الإسلام"(٢٤٢). فتجاهل الهضيبي في ردّه عليه المسألة الوطنية تمامًا(٢٤٣).

يتّضح من هذا كلّه، أنّ ارتباط قطب بالإخوان في هذه الفترة إنّما يرجع أساسًا إلى ثقته بجناح صالح عشماوي، رئيس مجلّة "الدعوة"، التي فتحت صفحاتها للكتاب الإسلاميين ذوي التوجّه "اليساري" بدرجة أو بأخرى، مثله، ومثل محمد الغزالي، وطه بدوي، والبهي الخولي(٢٤٤)، وأيّدت حركة الكفاح المسلّح ضدّ الإنجليز(٢٤٥)، بينما كان يشكّ في نوايا قيادة الهضيبي.

وبعد انقلاب يوليو أشاد قطب ببرنامج الإخوان المسلمين الصادر أول أغسطس ١٩٥٢، واتجاهه الاجتماعي الإصلاحي(٢٤٦). لكنّه لامهم بعد ذلك على تقاعسهم، وعدم تعاونهم مع الضبّاط في عملية تطهير الدواوين(٢٤٧) (وهى عملية قام فيها الضبّاط بطرد موظّفى الحكومة المشكوك في ولائهم أو سلوكهم الشخصى أو فسادهم)، في ذروة علاقته بالضباط. بالإضافة إلى هذه العوامل، لا شكّ أنّه كان ثمّة عامل شخصي يتمثّل في عدم رغبته في ربط نفسه نهائيًا بالإخوان، في وقت كان فيه وثيق الصلة بالضبّاط، الذين كانوا في السلطة بالفعل، وكان يأمل أن يولّوه وزارة المعارف لينفّذ برنامج إعادة تربية الإنتليجنسيا، باستخدام جهاز الدولة الذى أصبح خارج سيطرة المجتمع بعد إلغاء الأحزاب والحياة السياسية.

لكنّه من جهة أخرى لم يتنصّل من الإخوان. ومع تزايد الصدام بين الطرفين اللذين كان يراهن عليهما في تحقيق مشروعه اختار أن يعمل على التقريب بينهما. ووفقًا لاعترافاته المكتوبة في السجن عام ١٩٦٥، فإنّه كان يعتبر الخلافات المتصاعدة بين الضبّاط والإخوان مؤامرة أمريكية(٢٤٨). ومن جهة أخرى ربّما كان من دوافعه للحرص على الحفاظ على استقلاله عن الإخوان أنّ خطّته تقوم على تربية إسلامية طويلة المدى، تستغرق جيلًا على الأقلّ، فلم يطرح على نفسه آنذاك مهمّة سياسية بشكل مباشر. كان لا بدّ من التربية أولًا.

مع ذلك، لم يتوقّف قطب عن إثارة مسألة حكم الإسلام، واصفًا التخلّي عن ذلك

بأنّه هزيمة داخلية في الضمير[٢٤٩]. فالدعوة تظلّ دعوة سياسية تهدف إلى إقامة "حكم الإسلام"، تُوَجَّه نظريًّا إلى الشعب بأكمله"[٢٥٠]، ودعوة راديكالية، تهدف عمليًّا إلى بناء حرس إسلامي طليعي، خارج النظام، لا مجرّد دعوة إصلاحية تأمل في إمكانيات الإصلاح الذاتي للدولة القائمة فحسب[٢٥١]. وكان من الطبيعي بعد مدّة من التردّد النفسي، وإزاء إغلاق الضبّاط لوسيلة "الإصلاح" المنشود، بأسلمة وزارة المعارف، أن قرّر أن يرتبط بالإخوان، مع اندفاعهم تحت ضغط الظروف إلى اتخاذ موقف متشدّد من الضبّاط وحكمهم، يقود إلى مواجهة مباشرة معهم. كان الإخوان هم انتماء سيّد قطب الحقيقي، هم الانكشارية المأمولة.

من جهة أخرى، كان لا بدّ لرؤيته المتشدّدة أحادية الجانب، رغم لين لهجتها، أن تصطدم مع منطق حكم الضبّاط، القائم على مراعاة توازنات القوى، التي يدينون لها بنشأة حكمهم، والرافض بالضرورة لاستخدام السلطة كأداة لفرض أيديولوجيا بعينها بشكل جذري، وتحويل الدولة إلى "دولة دعوة"، وتحويل أنفسهم إلى "تجسيد للفكرة". فهؤلاء الضبّاط لم يكن أيّ منهم "باللّقْي الضائع" الذي ينشده قطب.

خاب أمله فيهم إذن، فشرع في الهجوم على سياستهم، مستعيدًا أفكار الديمقراطية التي بصق عليها من قبل؛ فهاجم فرض السرية على جلسات لجنة الدستور، التي امتلأت بأعدائه "العلمانيين"، واعتبرها ستارًا لفرض "اتجاهات سياسية واجتماعية وتربوية... لا تعبّر عن تصوّره [:الشعب] الخاصّ للحياة"[٢٥٢]، أي تصوّر قطب الإسلامي. وقد أهمل الضبّاط مشروع الدستور هذا. ووجه ذات التحذير للجنتَي التعليم وتنمية الاقتصاد القومي[٢٥٣]. وقبل إعلان الجمهورية[٢٥٤]، انفجر قطب صائحًا: "كلمة جمهورية لا تهزّنا.. نريد أن تكون فكرتنا الأصيلة عن الحياة هي مصدر التشريع والتوجيه"[٢٥٥]، معلنًا تفضيله للفكرة على السلطة، ومتحدّثًا مرّة أخرى باسم الشعب، الذي كان الجميع يتحدّثون باسمه في ذلك العهد.

في الوقت ذاته، واصل قطب هجومه بحدّة أكبر على الولايات المتّحدة، التي كانت علاقتها بالضبّاط تتطوّر آنذاك، فهاجم سياستها في المنطقة، واتّهمها بمساعدة "الاستعمار الأوربّي القذر"[٢٥٦]. وإذا كانت تهدف لإزاحته، فإنّما لتحلّ محلّه في

إذلالنا[٢٥٧]. وراح يهزأ بالاعتقاد بإمكان الاستفادة من مساعدتها لبلاد الشرق المستعمَرَة في تحقيق الاستقلال[٢٥٨]، أو إنقاذ مصر ماليًّا، وإعادة بنائها اقتصاديًّا[٢٥٩]. واتّهم "جمعية الفلاح" (دون ذكر اسمها)، التي أشيع أنّها وثيقة الصلة بالولايات المتّحدة، بأنّها تشبه نادي العَلَمين الذي أسّسه أمين عثمان كبؤرة للنفوذ البريطاني داخل الحكم (كان قطب يعتقد آنذاك أنّ الخلاف بين الضبّاط والإخوان مجرّد مؤامرة أمريكية)[٢٦٠]. وراح يدعو بالمقابل إلى توجيه التعليم والثقافة في اتّجاه إشعال "الحقد المقدّس على كلّ ما هو أوربّي أو أمريكي"[٢٦١]، وغرس "بذور الكراهية والحقد والانتقام"[٢٦٢]، وأيضًا: مكافحة كلّ وسائل وأجهزة "الاستعمار الروحي والفكري"[٢٦٣].

وقد طرح قطب رؤيته البديلة لما يجب أن تكون عليه "الثورة"[٢٦٤]. بالنسبة له لم تكن المشكلة في الدكتاتورية، بل في نقص الشمولية التي كانت مدخله إلى الإصلاح الاجتماعي من البداية. فقال إنّه لا يكفي أن تقوم الثورة على "اتجاهات" مثل رفع مستوى المعيشة، أو تحقيق الاستقلال، وإنّما يجب أن "تستند إلى فكرة كلّية، ومذهب معروف.. وفلسفة شاملة للحياة. ومن هذه الفلسفة العامّة ينبع نظام الحكم، وشكل الدستور، وعلاقات أفراد الشعب، وتوزيع الثروة، ونظام العمل والإنتاج، بل ونوع العلاقات الدولية". بعبارة أخرى، على الدولة أن تخلق مجتمعًا بأكمله كمهندس اجتماعي وسياسي أعلى بناء على فكرة كلّية الصحّة، وبصرف النظر عن إرادة السكان بالتالي.

بهذا المنطق، استقر سيّد قطب على الدفاع عن دعوته إلى النهاية، ورفض كلّ مساومة أو تنازل، متوحّدًا معها، شاعرًا بأنّ كلّ تنازل أو تعديل في الفكرة، مهما كان طفيفًا، للالتقاء مع "أصحاب السلطان"، ينتهي إلى "الانحراف الكامل"، طارحًا المسألة كمسألة "إيمان بالدعوة كلّها، فالذي ينزل عن جزء منها مهما صغر، لا يمكن أن يكون مؤمنًا حقّ الإيمان"[٢٦٥]، ولا وسط. قرّر قطب إذن أن يكون "مؤمنًا حقّ الإيمان"، فانحاز نهائيًّا إلى الإخوان، وتزايد اقترابه منهم مع تصاعد خلافهم (جناح الهضيبي) مع الضبّاط، حتّى انضمّ إليهم، محاولًا أن يُحِلّهم محلّ الضبّاط في خطّته الدعائية[٢٦٦].

كان شهر يونيه ١٩٥٣ حاسمًا في تحديد موقفه، فبدأ بدعوة الضبّاط إلى الاعتماد على الإخوان، "الذين يقفون على أهبة الاستعداد للتضحية"، وليس على أصدقاء أمريكا الذين لم يستطيعوا أن يكسبوا لمصر شيئًا[٢٦٧]، ناسيًا أنّهم الوسيط الذى اعتمد عليه الضبّاط للتوصّل إلى اتّفاق مع بريطانيا بشأن الجلاء. ثم دعا الإخوان إلى التمسّك بهدفهم الجوهري، وهو "البعث الروحي الكامل للعالم الإسلامي، والحياة الإسلامية للمجتمع الإسلامي، والحكم الإسلامي"، الذي لا يُعَد التحرّر الوطني بالنسبة له إلّا مرحلة أولى، ودعاهم إلى تمييز رايتهم عن راية النظام[٢٦٨]، والتنبّه لكثرةَ الأعداء حولهم، وتطهير صفوفهم من كلّ منحرف أو مفتون "بالدنيا"[٢٦٩]. وبنهاية الشهر، كتب آخر مقالاته بالدعوة، التي كانت تتّجه حثيثًا نحو الارتباط بالنظام القائم، وأعلن قطيعته مع النظام: "هؤلاء الذين قالوا لا.. هم الذين في النهاية أطاحوا بعرش فاروق.. هم الذين يملون على التاريخ اتجاهه.. إنّها عبرةَ نسوقها بمناسبة مولد الجمهورية، والعاقبة لمن اتّقى"[٢٧٠]، معلنًا بذلك الحرب على النظام، وانضمامه إلى جناح الهضيبي، الذى أخذ يحاول أن يطيح بسلطة الضبّاط، لكن بعد فوات الأوان.

كانت خلاصة تجربة قطب مع حكم الضبّاط حتّى ذلك الحين، أنّ "الحكم الوطني" - في حدّ ذاته - قد لا يؤدّي بالضرورة إلى تحقيق "إرادة الشعب" كما يراها هو، أي أسلمة الثقافة والمجتمع. على العكس، قد تتوثّق العلاقات مع أطراف أخرى في المعسكر الغربي، لا ترمي إلى احتلال الأراضي، ولكن إلى معاونة النظام في اتّجاه لا يتّفق مع اقتناعات قطب، فأصبح شعار المرحلة "تمييز الرايات"، أي القطيعة الأيديولوجية مع النظام، تمهيدًا لمواجهته.

من المؤكّد أنّ قطب انضم للإخوان تنظيميًا في ١٩٥٣[٢٧١]، والأرجح أن يكون انضمامه في حوالي منتصف ذلك العام. فبينما كان لا يزال يعتبر نفسه مستقلًّا في يناير من ذلك العام[٢٧٢]، نجده يرافق المرشد العامّ في جولته للمرور على شُعَب الصعيد، التي شكّلت نوعًا من استعراض القوّة بعد جولة محمّد نجيب[٢٧٣]. وبانتهاء شهر يونيه انقطعت صلته بمجلّة "الدعوة"، واتجاهها الذي يميل للضبّاط.

وقد التحق قطب بتنظيم الإخوان بناءً على ترشيح الهضيبي ذاته، الذي ولّاه رئاسة قسم نشر الدعوة، بالمخالفة للائحة الجماعة، حيث إنّه لم يكن عضوًا، لا بالهيئة التأسيسية، ولا بمكتب الإرشاد[٢٧٤]. وأصبح محسوبًا على جناح الهضيبي، بعد أن هجر جناح عشماوى، إلى حدّ محاولة جناح عشماوي دفع الهضيبي لفصله بعد بضعة شهور[٢٧٥]. ثم جرى منع المرشد من دخول المركز العام في حادث احتلال أنصار عشماوي للمركز العامّ وبيت المرشد، ومحاولة إجباره على الاستقالة في نوفمبر ١٩٥٣[٢٧٦].

كانت خيبة أمل قطب في الضبّاط، على المستوى الشخصي وعلى مستوى رؤيته لسياستهم مهمّة بطبيعة الحال في تغيّر موقفه. لكن يظلّ لهذا التحوّل مغزى أعمق من كلّ هذه الملابسات. فهو يعني تحوّل الداعية إلى مقاتل سياسي، ونبذ طريق الدعوة طويلة الأمد من خلال المنابر المتاحة والمناصب المأمولة، لاختيار راية واحدة والقتال من أجلها، في ظلّ ظروف كانت تدفع الإخوان دفعًا، إمّا إلى رفض النظام القائم وإصلاحاته، وإمّا إلى التحوّل إلى جماعة دينية والتخلّي عن مشروعها السياسي. لقد كانت مسألة السلطة ذاتها هي المطروحة على المحكّ، ولم يستطع قطب الصبر وفقًا لخطّته الدعائية طويلة المدى، وقرّر أن يقاوم حكم الضبّاط، وهو يرى أثره المدمّر يمتدّ إلى داخل صفوف الجماعة تفتيتًا وإغواءً. والحال أنّ الضبّاط قد نجحوا، ليس فقط في اجتذاب أو تحييد الجانب الأكبر من الإنتليجنسيا، وإنّما أيضًا جانب كبير من مفكّري الإخوان وقادتهم، ولم يصبح ثمّة مفرّ من المواجهة، وهو ذاته خيار المرشد العامّ.

(ج) الصدام مع الضبّاط

يبدو أنّ المرشد العامّ الهضيبي كان حريصًا بالدرجة الأولى على الحفاظ على استقلالية الإخوان والنأي بهم عن الحركة السياسية المباشرة في أواخر العهد الملكي، وكان منشغلًا بصفة خاصّة بالصراعات الداخلية، المتعلّقة بمحاولاته تصفية النظام الخاصّ[٢٧٧]، ولم يؤيّد مساندة الإخوان لانقلاب الضباط إلّا لاعتقاده بأنّ قادتهم

موالون للإخوان، وبالتالي يمكنه توجيههم[٢٧٨]، بينما أثبت الضبّاط حرصهم على إقامة حكمهم الخاصّ، وإدراكهم لشروط التوازن السياسي التي أتاحت لهم الفرصة أصلاً. وهكذا كان مقدّرًا للإخوان الدخول في معركة ضدّ النظام، تمثّلت خطوطها الرئيسية في سعي الضبّاط لتحجيم دور الإخوان السياسي، من خلال إنشاء "هيئة التحرير" في يناير ١٩٥٣[٢٧٩]، ومحاولة استثمار خلافات الإخوان الداخلية من خلال ادّعائهم الارتباط بتراث حسن البنّا[٢٨٠]، والعمل على اجتذاب عناصر قيادية من تنظيم الإخوان[٢٨١].

وقد أيّد الأخوان بلا أيّ تحفّظات قرارات "التأميم السياسي"، المتمثّلة في إلغاء دستور ١٩٢٣، وحلّ الأحزاب، واعتقال الشيوعيين[٢٨٢]. لكنّ ذلك لم يؤدِّ إلى ما توقّعوه من انفراد بالساحة السياسية، وإخضاع الضبّاط لإرادتهم. على العكس، أدّت الخلافات الداخلية إلى إتاحة الفرصة للضبّاط للتدخّل في شئونهم. ومع نجاح الهضيبي في فصل خصومه المؤيّدين للضبّاط من الجماعة، والاحتفاظ بالجسم الرئيسي لها (في مؤتمري نوفمبر وديسمبر ١٩٥٣)، قرّر الضبّاط التدخّل واعتقال الجناح المؤيّد للهضيبي، تسهيلاً لتصفيته، في يناير ١٩٥٤[٢٨٣]. وكان قطب من بين المعتقلين[٢٨٤].

لكنّ هذا الاتجاه للأحداث توقّف مع اندلاع أزمة مارس ١٩٥٤، التي أسفرت عن تفاهم مؤقت بين عبد الناصر والهضيبي[٢٨٥]، قام على الإفراج عن الإخوان، مقابل المساهمة في إجهاض الحركة المؤيّدة لعودة الأحزاب. بزوال هذا الخطر المشترك على كلّ من سلطة ناصر والإخوان، عاد الصراع مرّة أخرى، بما في ذلك محاولات لإحداث انشقاقات جديدة داخل الإخوان، خصوصًا بعد أن طالب الهضيبي علانية في ٤ مايو ١٩٥٤ – بعد أن خذله الضبّاط مرّة أخرى – بإعادة الحياة البرلمانية، وإلغاء الأحكام العرفية والإجراءات الاستثنائية، وإعادة الحرّيات[٢٨٦]، في تحدٍّ صريح لسياسة الضبّاط، بل وسلطتهم. لكنّه كان قد فقد أي حليف بسبب خيانته للقوى السياسية الأخرى في أزمة مارس.

ومع اشتداد الصراعات داخل تنظيم الإخوان، قرّر الهضيبي السفر في رحلة

طويلة خارج البلاد، استغرقت الفترة من يونية إلى أغسطس[٢٨٧]، مجمدًا بذلك الوضع الداخلي. وبعد عودته بقليل اختفى، ومعه الكوادر الأساسية الموالية له، وما لبث أن نجح في اجتماع الهيئة التأسيسية في سبتمبر ١٩٥٤، في الانتصار على جناح محمد خميس حميدة، وكيل الجماعة، الذي أصبح مواليًا للضبّاط، ومدعومًا من المنشقّين السابقين[٢٨٨]. وقبيل أحداث المنشية، جرت المحاولة الفاشلة الأخيرة لعزل الهضيبي، وأصبح جسد الإخوان مثخّنًا بجراح المعارك الداخلية المتتالية، التي نفخ في أوراها الضبّاط[٢٨٩]، رغم نجاح الهضيبي وأعوانه في الاحتفاظ بقيادة الجسم الرئيسي من الكوادر الفعّالة للجماعة[٢٩٠].

فى هذا الصدام، كان دور قطب الرئيسى يتمثّل في التعبير عن اتجاه الهضيبي وقيادة الحرب الأيديولوجية ضدّ كلّ من الضبّاط والمفصولين. فعمل بنشاط في إعداد مجلّة أسبوعية منافسة "للدعوة"، أداة المفصولين، فصدر أول أعداد مجلّة "الإخوان المسلمين" في ٢٠ مايو ١٩٥٤ برئاسته، وأعلنت موقف الهضيبي الصارم من المفصولين: "التخلّص من الخلايا الميتة من الجسم الحيّ"[٢٩١]، ودخلت المجلّتان في بعض المناوشات الصحفية[٢٩٢].

ومن جهة أخرى حاول قطب – رغم الرقابة – التعبير بوضوح عن موقف جناح الهضيبي المعارض لمفاوضات الضبّاط مع إنجلترا على تحقيق الجلاء، وعن تخوّفه من نطاق المعاهدة وشروطها. وبلغت به الجرأة أنّ حذّر النظام من السقوط والانهيار تحت مطارق الاتفاقية، والعداء مع الإخوان[٢٩٣]. ومع توقيع اتفاقية الجلاء بالأحرف الأولى في ٢٧ يوليو ١٩٥٤، وإعلان الهضيبي باسم الإخوان رفض الاتفاقية في ٣١ يوليو من الخارج، ثم بعد عودته إلى مصر في ٢٢ أغسطس[٢٩٤]، أصبح ممكنًا تجسيّد الخلاف بين جناح الهضيبي والضبّاط، في صورة خلاف حول محتوى الاتفاقية.

كانت رؤية قطب التي عبّر عنها للمرشد العامّ قبل سفره تتلخّص في أن يقوم الإخوان بقيادة وتنظيم الحركة الشعبية، في اتّجاه المطالبة بردّ الحرّيات ورفع المظالم[٢٩٥]. وأضيف إلى هذا بالطبع هدف إسقاط المعاهدة، أو ربّما استخدام سلاح

رفض المعاهدة في إسقاط النظام. وفي هذا الإطار، قام قطب، أثناء سفر الهضيبي، مع أفراد من الجهاز الخاصّ، باتصالات تنظيمية بالحزب الشيوعي المصري – الراية (بقيادة فؤاد مرسي)، الذي كان يسعى منذ البداية إلى اجتذاب الإخوان بعيدًا عن الضباط[٢٩٦]. بدأت الاتصالات في يوليو، وشارك فيها قطب منذ أغسطس على الأقلّ، بهدف الاتفاق على أعمال مشتركة تشمل تدبير المظاهرات، وإصدار المنشورات ضدّ حكم الضبّاط، وطباعة مجلّة الإخوان السرية (وسنعرض لها حالًا) في مطبعة الحزب الشيوعي السرية[٢٩٧]. واتّفق الطرفان على مطالب موحّدة، هي المطالبة بقطع المفاوضات مع بريطانيا، وإلغاء القيود على الحرّيات. لكنّ هذه الاتصالات لم تسفر عمليًا إلّا عن اشتراك الإخوان في توزيع منشورات الحزب الشيوعي المصري[٢٩٨]، وربّما العكس أيضًا[٢٩٩]. وأيًّا كان سبب عدم تطوير علاقة التعاون، فلا شكّ أنّها كانت تستند إلى مطالب مشتركة موضوعيًّا بين الاتجاهين، كما أنّها كانت تتّسق مع رؤية الهضيبي التي عبر عنها لقطب قبل سفره: إنّ الإخوان يجب ألّا يقوموا بحركة منفردة ضدّ الحكومة[٣٠٠].

كذلك بادر قطب بإصدار نشرة سرية بعنوان "**الإخوان في المعركة**"[٣٠١]، حازت موافقة الهضيبي بعد عودته، بحيث أمر بأن يوفّر لها مكتب القاهرة إمكانيات الطباعة السرية[٣٠٢]، رغم أنف مكتب الإرشاد، وجناح الوسط بقيادة محمد خميس حميدة، الذي حاول إيقاف النشرة قبل عودة الهضيبي دون جدوى[٣٠٣]. بل واتّهمه الهضيبي بعد عودته حين كرّر طلب إيقافها، بأنّه من أنصار "سياسة المهادنة مع الحكومة"[٣٠٤].

وقد اتّجهت النشرة إلى اتّهام نظام عبد الناصر بالعمالة للاستعمار الغربي[٣٠٥]، وتعريض البلاد لمخاطر الحرب العالمية الثالثة، التي كانت من بين التصوّرات الرائجة في العالم آنذاك، بل وعقد معاهدة سرية مع إسرائيل[٣٠٦]، تتضمّن انسحاب أغلبية القوّات المصرية من سيناء، والتعاون على استتباب الهدوء في قطاع غزّة[٣٠٧]، وصولًا إلى اتّهام الضبّاط بسرقة أموال الشعب[٣٠٨]. وعجلت مثل هذه الاتهامات بدورها من اتّساع الهوّة بين فصائل الإخوان[٣٠٩]، وهو هدف كان مقصودًا لذاته على

أيّ حال من جانب نشرة "الإخوان في المعركة"، التي نبّهت على الإخوان أن يقاطعوا المفصولين والموقوفين، وأن يمتنعوا عن شراء وقراءة مجلّة "الدعوة"[٣١٠]، التي كانت بدورها قد أعلنت صراحة تأييدها لاتفاقية الجلاء، وندّدت بموقف الهضيبي، وطالبت بإلغاء قرارات الفصل والإيقاف، وتغيير سياسة الإخوان إزاء حكومة ناصر[٣١١].

أصبح جليًّا أنّ الإخوان قد انشقّوا مرّة أخرى إلى اتجاهين، تجمّع أحدهما الذي ينتهج سياسة العداء لحكم الضبّاط حول الهضيبي، ويضمّ الجهاز الخاصّ الجديد بعد إعادة تنظيمه، ويتولّى أمور دعايته سيّد قطب. وتلخّصت سياسة الهضيبي في هذه الفترة، في محاولة ترتيب تحالفات داخل الجيش، موالية لمحمّد نجيب، بهدف إعادة الحكم المدني والحرّيات، على أن يكون الإخوان قادة الحركة الشعبية المساندة لحركة الجيش[٣١٢]. وجرى إعداد النظام الخاصّ للإسهام في هذه الخطّة[٣١٣].

مع وصول المواجهة السياسية إلى هذا الحدّ، ومع تصفية بقيّة القوى السياسية فعليًّا، أصبحت المواجهة الحاسمة في انتظار ذريعة ما، تسمح للضبّاط بإعادة قرار حلّ الجماعة إلى الوجود، والقضاء على الطرف الوحيد الذي يعترض عجلات عربة الحكم المطلق. وكان حادث المنشية (٢٦ أكتوبر ١٩٥٤) هو الذريعة التي أتاحت للضبّاط فرصة إعمال سيف التصفية في جسد الإخوان المثخن بالجراح، والمصاب بانهيار وتفكّك تنظيمي وعقائدي بالغين[٣١٤].

كان قطب قد اختفى قرب النهاية في بني سويف، مواصلًا حرب المنشورات[٣١٥]، فتأخّر اعتقاله إلى ١٨ نوفمبر ١٩٥٤[٣١٦]، ودفع ثمن موقفه وكتاباته السرية تعذيبًا وحشيًّا[٣١٧]، وحُكمًا بالسجن لمدّة خمسة عشر عامًا. وبعد مرحلة المحاكمات، استقرّ بسبب سوء حالته الصحية في مصحّة سجن طرة، حيث أتيح له أن يطوّر أفكار الإسلام السياسي تطويرًا جذريًّا، ويؤسّس "معالم" اتّجاه أكثر صرامة وعنفًا، وأقدر – في اعتقاده – على مواجهة الضبّاط وحكمهم، الذين أثبتوا له بجلاء أنّ "كلمة القوّة" قد تكون أكفأ وأقدر من "قوّة الكلمة"، وأن زمن الحركة الجماهيرية و"التنوير الإسلامي" قد ولّى.. مخلفًا وراءه الواقع المُرّ للسجون الناصرية.

هوامش الفصل الثالث

١) وهو الوقت الذي أرجحه لدخول تنظيم الإخوان المسلمين، كما سيرِد لاحقًا في هذا الفصل.

٢) الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "قوّة الكلمة"، ع١٠٠٧.

٣) استمرّت البعثة بين ٣ نوفمبر ١٩٤٨ و٢٣ أغسطس ١٩٥٠. راجع/ي الفصل الأول، "الرحلة الأمريكية".

٤) راجع/ي ظروف انضمامه للإخوان، ومبرراته في موضع لاحق من هذا الفصل.

٥) أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ص ١٨٤– ٥.

٦) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟! تردّ عار ٤ فبراير بمثل ما رددت على دنشواي"، س١٣، ع٦٤٨.

٧) قصيدة "صدى الفاجعة" التي ختمها بهذا البيت: "واهًا لمصر ويا فجيعة أهلها/ في الرائد المتفرد المتبوع!"، التي نُشرت في الرسالة، ع٦١٠، مارس ١٩٤٥، راجع/ي: س. ق.، ديوان سيّد قطب، ص ٢٧٤ – ٥.

٨) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢، ط٢، دار الشروق ١٩٨٣، ص ٢٣– ٤.

٩) الرسالة، ٣ ديسمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "أين أنت يا مصطفى كامل؟! تردّ عار ٤ فبراير بمثل ما رددت على دنشواي".

١٠) المقال السابق.

١١) الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيّد قطب، "منطق الدماء البريئة في يوم الجلاء"، س١٤، ع٦٦١.

١٢) السوادي، ٩ ديسمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س١، ع١١.

١٣) السوادي، ٣٠ ديسمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س١، ع١٤.

١٤) السوداي، ٢٨ أكتوبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س١، ع٥.

١٥) الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيّد قطب، "حول قضية فلسطين: والآن أيّها العرب أما تزالون تنتظرون؟"، س١٥، ع٧١١.

١٦) الرسالة، ٢٦ نوفمبر ١٩٤٥، سيّد قطب، "حول قضية فلسطين: أيّها العرب استيقظوا واحذورا"، س١٣، ع٦٤٧؛ الرسالة، ١٧ فبراير ١٩٤٧، سيّد قطب، "حول قضية فلسطين: والآن أيها العرب، أما تزالون تنتظرون؟"، سبق ذكره.

١٧) العالم العربي، ١٠ يوليو ١٩٤٧، (المحرّر، أي سيّد قطب)، "أيها العرب.. سلاحكم"، س١، ع٤.

١٨) الرسالة، ١٨ فبراير ١٩٤٦، سيّد قطب "اللغة الوحيدة التي يفهمها الإنجليز، بعد إباحة الهجرة الصهيونيه"، س١٤، ع٦٥٩.

١٩) السوداي، ١٦ فبراير ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرة"، س٢، ع٧٣.

٢٠) السوادى، ٩ فبراير ١٩٤٨، سيّد قطب "آراء حرّة"، س٢، ع٧٣.

٢١) السوداي، ١٢ يناير ١٩٤٨، سيد قطب، "آراء حرّة"، س٢، ع٦٨.

٢٢) الرسالة، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "الضمير الأمريكاني وقضية فلسطين" س١٤، ع٦٩٤.

٢٣) نفس المقال.

٢٤) السوادي، ٢٥ نوفمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س١، ع٩.

٢٥) الرسالة، ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "مدارس للسخط؟!"، س١٤، ع٦٩١.

٢٦) السوادي، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦، سيّد قطب، "آراء حرّة"، س١، ع٤.

٢٧) الرسالة، ١٧ ديسمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "القوّة الكامنة في الإسلام"، ع٩٦٣.

٢٨) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٤٥، سيّد قطب، "هذه هي فرنسا"، س١٣، ع٦٢٤.

٢٩) ومع ذلك ليس صحيحًا – كما رأينا – أنّ رحلة سيّد قطب إلى الولايات المتّحدة هي التي حوّلته إلى الاتجاه الإسلامي، أو إلى الاقتناع بعداء الغرب لشعوب الشرق الأوسط، كما تذكُر كثير من المراجع باللغة الإنجليزية. مثلاً: Taylor, Alan R. *The Islamic Question in the Middle East Politics*, West view Press, U.S.A 1988, P. 57.

٣٠) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ص ٣٤٣.

٣١) اللواء الجديد، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "لا يا فئران السفينة"، س١، ع٤٠.

٣٢) الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيّد قطب، "في مفرق الطرق"، ع٩٥٣. والمقال جزء من الطبعة الأولى لكتاب سيّد قطب "السلام العالمي والإسلام"، الذي صدر في نفس العام.

٣٣) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٣٢– ٣.

٣٤) الرسالة، ٣٠ يونيه ١٩٥٢، سيّد قطب، "إسلام أمريكاني"، ع٩٩١.

٣٥) نفس المقال.

٣٦) الدعوة، ١٥ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "الإسلام نظام اجتماعي لا تعويذة سحرية"، س٢، ع٦١.

٣٧) اللواء الجديد، ٢٤ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "جبهة واحدة"، ع١٥.

٣٨) اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "بدء المعركة"، ع١٤. وفيه وصف كل من عقد معاهدة صداقة مع الإنجليز بأنه فاقد الرجولة والوطنية والشرف: اللواء الجديد، ٧ أغسطس ١٩٥١، سيّد قطب، "أصدقاؤنا الإنجليز"، ع١٧. وكان ذلك قبل يوم واحد من إلغاء المعاهدة.

٣٩) اللواء الجديد، ٥ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع٨.

٤٠) اللواء الجديد، ١٤ أغسطس ١٩٥١، سيّد قطب، "عمل غير مفهوم!"، ع١٨.

٤١) اللواء الجديد، ٤ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "انتزعوا لواء القيادة من الأيدي الملوثة الدنسة"، ع٢١.

٤٢) الدعوة، أغسطس ١٩٥١، سيّد قطب، "هذا هو الطريق.. حرب العصابات"، ع٣٠، نقلاً عن: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٣٠٢- ٣.

٤٣) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع٢٢.

٤٤) اللواء الجديد، ٢٨ أغسطس ١٩٥١، سيّد قطب، "كتائب الفداء"، ع٢.

٤٥) الاشتراكية، ٥ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "كفاحنا اليوم مع الاستعمار وليس مع الاشتراكية والشيوعية"، ع٢٩. نقلاً عن: عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ٣٠١- ٢.

٤٦) الدعوة، ٢٠ نوفمبر ١٩٥١، مقال لسيّد قطب، نقلاً عن: عادل حمودة، سيّد قطب من القرية إلى المشنقة – تحقيق وثائقي، ط٣، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص ١١٠.

٤٧) الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيّد قطب، "فقاقيع"، ع٩٧٤.

يعتبر هذا نموذجا على حدّة تغيّر موقف قطب السياسي. فقد كان سعد زغلول في نظره عام ١٩٤٦ رجلاً "لا يعرف هذا المنطق المخنث الضعيف، منطق الثقة بالضمير البريطاني المزعوم": الرسالة، ٤ مارس ١٩٤٦، سيّد قطب، "منطق الدماء البريئة في يوم الجلاء"، ع٦٦١.

٤٨) فتحي رضوان، عصر ورجال، ج٢، ط٢ (الطبعة الأولى في ١٩٦٦)، سلسلة ذاكرة الكتابة، ع٤٦، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د.ن. (حوالى ٢٠٠٢)، ص ١١٣- ٤.

٤٩) نفسه، ص ٣٠- ١.

٥٠) هم: الشيخ صادق عرجون، والدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور عبد الحميد يونس، والدكتور محمد النجار.

٥١) المسلمون، يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "في التاريخ.. فكرة ومنهاج"، الهامش، س١، ع٢.

٥٢) المسلمون، ديسمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "في التاريخ.. فكرة ومنهاج"، س١، ع١.

٥٣) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب، الشهيد الحي، ص ٢٣٣.

٥٤) حسيني علي رضوان إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٤٢ - ٣. ولسيّد قطب مجموعة قصص للأطفال، بالاشتراك مع أمينة السعيد ويوسف مراد؛ منها: ذيل الفأر، البطة السوداء، حسن والذئب، سمسمة، عيد ميلاد فلة، فرفر والجرس. راجع/ي: كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلد أعوام ١٩٥٥- ١٩٦٠.

٥٥) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٢٢٦- ٨.

٥٦) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٩٣- ٧.
٥٧) نفس المصدر، ص ٥- ٧.
٥٨) نفس المصدر، ص ١٠- ٢.
٥٩) نفس المصدر، ص ٨- ٩.
٦٠) نفس المصدر، ص ١١٣- ٥.
٦١) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "صاحب الجلالة عبود الأول"، ع٧١.
٦٢) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٠١- ٢.
٦٣) س. ق.، نفس المصدر، ص ٩٩.
٦٤) روز اليوسف ٢٧ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "عبقرية دنلوب في وزارة المعارف"، ع١٢٧٢.
٦٥) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقطة البدء"، ع٩٩٥.
٦٦) س. ق.، ظلال، ط١، ج١٠، ص ٨٢.
٦٧) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١١٧- ٩؛ الرسالة، ٣٠ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "هل الأدب قد مات-٣"، ع٩٤٣؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب الشهيد الحي، ص ٢٠٧، ص ٢١٤؛ الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "حقائق يجب أن تعرف"، ع٧٤.
٦٨) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٩٠- ٢.
٦٩) نفس المصدر، ص ١١٠- ١.
٧٠) نفس المصدر، ص ٩٧- ٨.
٧١) المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي"، س٢، ع٩.
٧٢) الدعوة، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "الإسلام والاستعمار"، س٢، ع٩٠.
٧٣) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "مبادئ العالم الحرّ"، س٢١، ع١٠١٨.
٧٤) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٩- ٢١.
٧٥) المسلمون، يوليو ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي".
٧٦) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٦١.
٧٧) اللواء الجديد، ٢٦ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "نحو فجر جديد"، ع١١.
٧٨) اللواء الجديد، ٣١ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "لسنا وحدنا"، ع١٦.
٧٩) اللواء الجديد، ٢٢ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "ثغرات في جبهة الكفاح"، ع٤١.
٨٠) الرسالة، ٢١ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "نار، ودم"، ع٩٦٨.
٨١) الدعوة، ١٥ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "قضية الوادي في ميدان مكشوف"، ع٤٨.

٨٢) اللواء الجديد، ٨ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "الطابور الخامس"، ع٣٩.

٨٣) اللواء الجديد، ١٠ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "مواكب النصر"، ع١٣؛ الرسالة، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "قوّة الكلمة"، ع١٠٠٧.

٨٤) الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيّد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع٩٧٦.

٨٥) الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "الكتلة الإسلامية في الميزان الدولي"، ع٩٤٩.

٨٦) اللواء الجديد، ١٧ يوليو ١٩٥١، سيّد قطب، "بدء المعركة"، ع١٢.

٨٧) اللواء الجديد، ٥ فبراير ١٩٥٢، سيّد قطب، "نحن لم نهزم"، ع٤٣.

٨٨) الرسالة، ٤ فبراير ١٩٥٢، سيّد قطب، "بداية النهاية"، ع٩٧.

٨٩) الدعوة، ١٩ فبراير ١٩٥٢، سيّد قطب، "عدنا ندور"، ع٥٣.

٩٠) الرسالة، ١٩ مايو ١٩٥٢، سيّد قطب، "سأم"، ع٩٨٥.

٩١) الدعوة، ١٥ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "حقائق يجب أن تُعرف".

٩٢) الهلال، سبتمبر ١٩٨٦، سليمان فيّاض، "سيّد قطب بين النقد الأدبي وجاهلية القرن العشرين"، مقال سبق ذكره.

٩٣) نقلاً عن: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٠. وهي رواية أشك في صحّتها، لا من حيث وجود صلة بين الضباط وسيّد قطب. لكنْ في وجود علاقة تنظيمية – آنذاك – بينهما.

٩٤) عبّاس خضر، هؤلاء عرفتهم، ص ٥٨؛ عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٠.

٩٥) الهلال، أكتوبر ١٩٨٦، الطاهر أحمد مكّي، "سيّد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل".

٩٦) اللواء الجديد، ١٢ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع٩.

٩٧) اللواء الجديد، ع٦، ٢٢ مايو ١٩٥١.

٩٨) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٠– ١.

٩٩) س. ق.، لماذا أعدموني؟، ص ٧– ٨. وقال إن خلافاته مع الضباط كانت بشأن "هيئة التحرير ومنهج تكوينها وحول مسائل أخرى جارية"، وخصوصًا تزايد الخلاف مع الإخوان المسلمين.

"لماذا أعدموني؟" هو نصّ الاعتراف الثاني الذي كتبه سيّد قطب أثناء التحقيق معه بمعرفة المباحث الجنائية العسكرية بعد القبض عليه في أغسطس ١٩٦٥، ولم يظهر في ملفات التحقيق الذي باشرته النيابة، المودعة في صورة ميكروفيلم في المتحف القضائي، على خلاف اعترافات مُعظم المتّهمين الآخرين في القضية. لكنّه نُشر لاحقا ومتاح في مواقع عديدة على الإنترنت، منها:

.http://www.qassimy.com/book/download-78.html

١٠٠) مقابلة مع الأستاذ محمود عبّاس، المدير العام السابق بمجلس الشعب (وكان مدير مكتب إسماعيل القبّاني إبّان توليه وزارة المعارف) في ١٨ أكتوبر ١٩٩٣. وقد تولّى كمال الدين حسين وزارة المعارف، التي أصبح اسمها في عهده التربية والتعليم، لعدة سنوات، ومعها منصب نقيب المعلمين، ومناصب أخرى، لمدّة عقد تقريبًا، وكان من أكبر مساعديه سعيد العريان، الذي يبدو أنّه كان يكتب له خطبه ويقود عملية قومنة وأسلمة التعليم بالوزارة.

١٠١) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "عدوّنا الأول الرجل الأبيض"، ع١٠٠٩.

١٠٢) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "وزارة المعارف وفكر الثورة"، ع١٢٧١.

١٠٣) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١١١.

١٠٤) كما يقول كتّاب الإخوان؛ مثلاً: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمين، ج٣، ص ١٧٤؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤١.

١٠٥) محضر نقاش (تليفونيًا) مع الشيخ محمّد الغزالي، في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

١٠٦) ق ٦٥، مذكّرة معلومات مقدّمة من المباحث العامّة عن سيّد قطب، ص ٢.

١٠٧) أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨١، ص ٢١٨. بينما قال صلاح شادي إن هذا المنصب قد عُرض على سيّد قطب فرفضه. انظر/ي: الشهيدان حسن البنا وسيّد قطب، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨، ص ٦١. ويدّعي صلاح عبد الفتاح الخالدي (المرجع السابق، ص ١٤١) أنّ سيّد قطب تولى منصب سكرتير هيئة التحرير بالفعل، بل ومكث فيه شهورًا!!

١٠٨) حسن العشماوي، الإخوان والثورة، ج١، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٢؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ١٧٤.

١٠٩) الأخبار الجديدة، ٤ فبراير ١٩٥٣، س١، ع١٩٨، ص١.

١١٠) رفعت السعيد، منظّمات اليسار المصري ١٩٥٠- ١٩٥٧، ص ٩٤.

١١١) نفس المرجع، ص ٩٦- ٧.

١١٢) س. ق.، لماذا أعدموني؟، ص ٨- ٩. وقد اتّهم بصفة خاصة جمعية الفلّاح وفؤاد جلال بتغذية هذا الخلاف.

١١٣) الرسالة، ١١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "العبيد"، ع٩٩٧.

١١٤) روز اليوسف، ٢٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "من مصلحة كبار الملّاك أن يخضعوا للثورة"، ع١٢٦٣.

١١٥) الأخبار الجديدة: ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "حركات لا تخيفنا"، س١، ع٥٢. والإحالات المتكرّرة إلى تاريخ البشرية ربّما كانت بعض آثار فكر الدوريّات الماركسية عليه.

١١٦) روز اليوسف، ٢٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "من مصلحة كبار الملّاك أن يخضعوا للثورة". ع١٢٦٣.

١١٧) روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية"، ع١٢٦٥.

١١٨) الأخبار الجديدة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "حركات لا تخيفنا"، س١، ع٥٢. والواقع أنّ حدتو أكبر المنظمات الماركسية، قد أدانت بدورها اعتصامات كفر الدوار.

١١٩) اللواء الجديد، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "صاحب الجلالة عبود الأول"، ع٧١. وكان سيّد قطب في هذه الفترة وثيق الصلة بقادة الضباط الأحرار ويعمل معهم – كما جاء في اعترافه المكتوب عام ١٩٦٥ – ويتدوال معهم في شئون العمال والتصدّي "لتخريب" الشيوعيين: لماذا أعدموني؟، ص ٨.

١٢٠) روز اليوسف، ٢٠ أكتوبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "لسنا عبيدًا لأحد"، ع١٢٧١. مستبعدًا بالطبع الشيخ محمّد عبده.

١٢١) الأخبار الجديدة، ٨ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "استجواب إلى البطل محمّد نجيب"، س١، ع٤٦.

١٢٢) الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "ذلك الدستور لقد مات، فالحياة لدستور الثورة"، س١، ع٦٥. وبالفعل شهد العهد الناصري في سبعة عشر عاما، حتى عام ١٩٦٩ عددًا "لا بأس به" من "الدساتير والبرلمانات": ٣ دساتير و٣ إعلانات دستورية و٣ برلمانات.

١٢٣) اللواء الجديد، ١٢ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقط على الحروف: الملوّثون من رجال الأحزاب"، ع٦٩.

١٢٤) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "اضربوا والحديد ساخن"، ع٩٨.

١٢٥) روز اليوسف، ٢٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "هذه الأحزاب غير قابلة للبقاء"، ع١٢٦٨.

١٢٦) الأخبار الجديدة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "استجواب إلى البطل محمد نجيب".

١٢٧) الدعوة، ٩ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "تصحيح للأوضاع"، ع٨٢. وقد سبق له أن هاجم هاجم وزارته، طالبًا تكليف "صنف من الوزراء له برنامج وله شخصية"، ولا يخضع لعلي ماهر: روز اليوسف، ١ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "الثورة تتسكع على أبواب الدواوين"، ع١٢٦٤.

١٢٨) روز اليوسف، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "تجريد الثورة من عناصر القوة الشعبية"، ع١٢٦٥.

١٢٩) نفس المقال.

١٣٠) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "اضربوا والحديد ساخن"، ع٩٨.

١٣١) روز اليوسف، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "خطر إجراء العمنية بسلاح موث". ع١٢٦٧.

١٣٢) روز اليوسف، ١٨ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب". ع١٢٦٢.

١٣٣) الرسالة، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "أخرسوا هذه الأصوات الدنسة (مهداة إلى الدولة وضباط القيادة)"، ع١٠٠٣.

١٣٤) الدعوة، ٣١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "وجوه يجب أن تختفي"، ع٨١.

١٣٥) أحمد حسن الباقوري، المصدر السابق، ص ٢١٨.

١٣٦) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي، نظام رباني"، س٣، ع١.

١٣٧) الرسالة، ١٠ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "الكتلة الإسلامية في الميزان الدولي"، ع٩١٩.

١٣٨) المسلمون، أغسطس ١٩٥٣، سيّد قطب، "حاجة البشرية إلينا"، س٢، ع١٠.

١٣٩) س. ق.، دراسات إسلامية، ص ١١ - ٧ (مقال: محطم الطواغيت)، وهي ذاتها فكرة حاكمية اللّه.

١٤٠) س. ق.، ومعركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٢٢.

١٤١) المسلمون، إبريل ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي، مجتمع عالمي"، س٢، ع٦.

١٤٢) المسلمون، يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: كيف نستوحي الإسلام"، س٢، ع٣.

١٤٣) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٨٥. قارن مع فكرة الينابيع الأصلية في رؤيته لمدرسة العقّاد، الفصل الأول.

١٤٤) الرسالة، ١٨ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "للأزهر رسالة ولكنّه لا يؤديها"، ع٩٣٧.

١٤٥) انظر/ي تحليلًا للتشابهات بين الراديكالية الإسلامية والإصلاح الديني البروتستانتي في:
Ellis Goldberg, "*Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism*", Comparative Studies in Society and History, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1991), pp. 3-35.

١٤٦) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٦.

١٤٧) نفس المصدر، ص ١٤- ٦.

١٤٨) نفس المصدر، ص ١٠٣.

١٤٩) وبتعبير ماركس: أفيون الشعوب.

١٥٠) الرسالة، ٧ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "الشعوب الإسلامية تزحف"، ع٩٧٩.

١٥١) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقطة البدء"، ع٩٩٥.

١٥٢) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين، وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الأزهر القاهرة د.ت.

٣ يوليو ١٩٥٢).

١٥٣) المصدر السابق، ص ٥٠.

١٥٤) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٥.

١٥٥) المصدر السابق، ٥٧.

١٥٦) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٩٤.

١٥٧) المصدر السابق، ص ٩٥.

١٥٨) المسلمون: يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: كيف نستوحي الإسلام"، س٢، ع٣.

١٥٩) س. ق.، العدالة، ط١، ص ٩٨- ٩.

١٦٠) المصدر السابق، ص ٩٧.

١٦١) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: نظام ربّاني"، س٣، ع١.

١٦٢) س. ق.، ظلال، ط١، ج٤، ص ٥٢.

١٦٣) المسلمون، نوفمبر ١٩٥٣، سيّد قطب، "نحو مجتمع إسلامي: نظام ربّاني"، س٣، ع١.

١٦٤) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص٧٢.

١٦٥) س. ق.، العدالة، ط٣، ص ٩٧.

١٦٦) طارق البشري، الديمقراطية ونظم ٢٣ يوليو ١٩٥٢- ١٩٧٠، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ٦١.

١٦٧) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٨٠.

١٦٨) س. ق.، ظلال، ط٢، ج٣، ص ٨٤.

١٦٩) س. ق.، ظلال، ط١، ج٦، ص ٢٠.

١٧٠) س. ق.، العدالة، ط٣، ص ١٠٤ - ٥.

١٧١) س. ق.، ظلال، ط١، ج١٣، ص ٨٦ - ٧.

١٧٢) نفس المصدر، ج١٢، ص ٥٠.

١٧٣) نفس المصدر والجزء والصفحة.

١٧٤) نفس المصدر، ج١٣، ص ٩٧.

١٧٥) ولم أجد فيما قرأت من مقالات لسيّد قطب في الصحف، أو في كتبه، أيّة إشارة إلى كتاب عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١) بالمدح أو الذم أو حتى لفت الانتباه إلى اجتهاده في مسألة الحكم الإسلامي.

١٧٦) راجع/ي مشكلة الإخوان الأيديولوجية بشأن السلطة والدولة في الفصل الرابع، "أزمة الإخوان السياسية".

١٧٧) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ٢٨ - ٣٣. هاجم سيّد قطب هذه الفكرة في مرحلة لاحقة. راجع/ي الفصل الرابع، "فقه الحركة".

١٧٨) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٢٥- ٧.

١٧٩) نفس المصدر، ص ٢٩- ٣٠؛ وهي صيغة طرحت في أفق الحياة السياسية آنذاك، سواءً رسميًا أو شعبيًا.

١٨٠) نفس المصدر، ص ٢٥- ٧.

١٨١) الإخوان المسلمون، ٢٧ مايو ١٩٥٤، سيّد قطب، "هذا العالم الإسلامي"، س١، ع٢. وهى فكرة مبالغ فيها كثيرا، فبالمقارنة بالأسواق الصينية والهندية، المستقلتين حديثا آنذاك، السوق الإسلامى صغير للغاية. تكمن أهمية المنطقة عالميا في نواحٍ استراتيجية: البترول وحصار الاتحاد السوفييتي في إطار الحرب الباردة، آنذاك.

١٨٢) الإخوان المسلمون، ٨ يوليو ١٩٥٤، سيّد قطب، "قضية واحدة وأمة واحدة"، س١، ع١.

١٨٣) س. ق.، معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٣؛ الرسالة ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيّد قطب، "في مفرق الطرق"، ع٩٥٣.

١٨٤) الرسالة، ٢١ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "غبار حول الكتلة الإسلامية"، ع٩٨١. وفكرة إفلاس "الغرب" هذه جوهرية في مجمل خطاب الإسلام السياسي.

١٨٥) الرسالة، ٨ أكتوبر ١٩٥١، سيّد قطب، "في مفرق الطرق"، ع٩٥٣.

١٨٦) اللواء الجديد، ١٩ يونيه ١٩٥١، سيّد قطب، "لحساب من هذا؟"، ع١.

١٨٧) اللواء الجديد، ١٢ فبراير ١٩٥٢، "نحن نطلب الجلاء والحياد"، ع٤٤. والموضوع عبارة عن كلمات بعض مؤيّدي فكرة الحياد ومنهم قطب.

١٨٨) الرسالة، ١٨ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "طريق وحيد"، ع٩٧٢.

١٨٩) الدعوة، ٢٢ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "حقيقة الكتلة الإسلامية"، س٢، ع٦٢.

١٩٠) الرسالة، ٢١ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "غبار حول الكتلة الإسلامية"، ع٩٨١؛ الدعوة، ٨ إبريل ١٩٥٢، سيّد قطب، "لا سبيل لوقف المد الإسلامي"، س٢، ع٦.

١٩١) الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيّد قطب، "سؤال وجواب"، س٢، ع٩؛ الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيّد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع٩٧٦.

١٩٢) الرسالة، ٢٥ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "إذا جاء نصر اللّه والفتح"، ع٩٥١.

١٩٣) الرسالة، ٣ مارس ١٩٥٢، سيّد قطب، "فقاقيع"، ع٩٧٤.

١٩٤) الدعوة، ٣ مارس ١٩٥٣، سيّد قطب، "طريق واحد"، س٢، ع١٠٧.

١٩٥) نفس المقال.

١٩٦) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ١٣.

١٩٧) روز اليوسف، ١٧ نوفمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "مصر أولاً.. نعم، ولكن..!!"، ع١٢٧٥.

١٩٨) اللواء الجديد، ٩ أكتوبر ١٩٥١، سيّد قطب، "درس من إيران"، ع٢٦.

١٩٩) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين، ص ٢٨ (فصل عنوانه: "كيف ندعو الناس إلى الإسلام"، نُشر في: الدعوة؛ ع٧٣، ١٧ يوليو ١٩٥٢).

٢٠٠) المصدر السابق، ص ٣٣. وهو ما يرى سيّد قطب بالطبع أنه قدمه في كتابيه "العدالة" و"السلام العالمي والإسلام".

٢٠١) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١٨٥.

٢٠٢) س. ق.، السلام العالمي والإسلام، ص ١١٧- ٢١.

٢٠٣) المصدر السابق، ص ٥- ٧.

٢٠٤) س. ق.، دراسات إسلامية، ص ٢٦ - ٧.

٢٠٥) Marx, k., *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, tr. Joseph O'Malley, Cambridge University Press 1970, p. 131.

٢٠٦) س. ق.، السلام العالمي والإسلام، ص ٥.

٢٠٧) نفس المصدر، ص ٥- ٦.

٢٠٨) أكّد سيّد قطب لهذا الفرد أنّه إرادة اللّه لهداية العالم المنحرف الضالّ، بشرط أن يتمسك بدينه ولا ينحرف قيد شعرة: ظلال، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د. ت.، ج٦، ص ٧٥. وطالَبَهُ بأن يكون جهاده مجرّدًا عن كلّ ناحية دنيوية سوى نشر دعوة الإسلام: نفس المصدر، ج٥، ص ٤٣؛ دراسات إسلامية، ص ٤٠ - ١.

٢٠٩) س. ق.، ظلال، ط١، ج٥، ص ٨٨.

٢١٠) نفس المصدر، ج٦، ص ٧٩.

٢١١) س. ق.، لماذا أعدموني، ص ٦.

٢١٢) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢١٢.

٢١٣) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ص ١٠٩، ص ١٤٦.

٢١٤) نفس المرجع، ص ٧٣.

٢١٥) راجع/ي: الرسالة، ٦ يناير ١٩٤٧، سيّد قطب، "قيادتنا الروحية"، س١٥، ع٧٠٥. فيه كتب: "هنالك جماعات تدعو دعوات إسلامية، ولكنها جماعات هزيلة الروح، ناضبة، خامدة، أضعف من أن تنفخ في هذا الجيل الهابط المنحل". (سبق ذكره في هامش في الفصل الأول).

٢١٦) محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيًا في ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.

٢١٧) محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيًا في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

٢١٨) Heyworth- Dunne, J., op. cit., p.57.

٢١٩) الوفد، ٢ نوفمبر ١٩٩٢، خالد محمد خالد، مذكراته بعنوان "قصتي مع الحياة"، الحلقة الثانية عشرة، ص٦؛ محضر نقاش مع الشيخ محمد الغزالي تليفونيًا في ٢١ سبتمبر ١٩٩٣.

٢٢٠) س. ق.، العدالة، ط٢، ص ٣. والإهداء في هذه الطبعة هو ذاته الإهداء الوارد في الطبعة الأولى الذي أمرت الحكومة بتمزيقه من جميع النسخ لاعتقادها – خطأ – بأنه موجه إلى الإخوان المعتقلين آنذاك بعد اغتيال النقراشي: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٣٧، ص ١٣٥. وتاريخ الطبعة الثانية غير مذكور، لكنه على الأرجح أوائل عام ١٩٥١.

٢٢١) سيّد قطب، لماذا أعدموني؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٣٥– ٦.

٢٢٢) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٣٦.

٢٢٣) الإهداء في ص٣. ونصّ أولى عباراته: "إلى الفتية الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين، فوجدتهم في واقع الحياة قائمين". وهو ذات الإهداء الموجود في الطبعات الحديثة لكتابه، مع تغيير التاريخ إلى مارس ١٩٥٤.

٢٢٤) محضر نقاش مع فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٢٢٥) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ترجمة: منى أنيس وآخر، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت.، ص ٦٣.

٢٢٦) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٢٢٧) المصري، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبي، "الإخوان.. الإخوان"، نقلاً عن: محمود عبد الحليم، "الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ"، ج٢، دار الدعوة، الإسكندرية، د.ت.، ص ٤٨٨.

٢٢٨) أبو الحسن علي الحسني الندوي، المصدر السابق، ص ١١٦.

٢٢٩) محمد علي قطب، سيّد قطب، الشهيد الأعزل، ط٢، دار المختار الإسلامي، القاهرة د.ت.، ص ١١٢ – ٣.

٢٣٠) اللواء الجديد، ١١ سبتمبر ١٩٥١، سيّد قطب، "والآن فإلى العمل"، ع٢٢. انظر/ي أيضًا: خطابه للإخوان على صفحات الدعوة؛ حيث أشار إليهم بـ"هؤلاء الإخوان المسلمين": عدد ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، " "اضربوا والحديد ساخن"، ع٧٨.

٢٣١) الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "تحت راية الإسلام"، ع٧٧.

٢٣٢) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٢٣٣) تعقيب الشيخ محمد الغزالي على كلمة محمد أحمد خلف الله عن الصحوة الإسلامية، في: مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٩٩. وقد أخطأ في تاريخ الواقعة، فذكر أنها في الذكرى الأولى لوفاة البنا، ولم يكن سيّد قطب وقتها موجودًا في مصر، كما أن مجلة "الدعوة" لم تكن قد صدرت بعد.

٢٣٤) س. ق.، دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، ص ١٦- ٩.

٢٣٥) المصدر السابق، ص ٢٣- ٤.

٢٣٦) الرسالة، ٢٨ يوليو ١٩٥٢، سيّد قطب، "نقطة البدء"، ع٩٩٥.

٢٣٧) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان وآخر، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٣٨- ٩.

٢٣٨) طارق البشري، الحركة السياسية، ص ٣٧٤. خاصة أن الهضيبي كانت له صلات وثيقة وقرابة مع بعض رجال السراي، الذين سعوا إلى جره إلى القصر. راجع/ي: فتحي العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٢، ص ٢٠٩. فالهضيبي زوج أخت نجيب سالم ناظر الخاصة الملكية، وابنه متزوج من بيت نجيب سالم نفسه. كما أن له صلة نسب مع أسرة مخلوف وأسرة عمر حسن، وصلات هذه الأسر بالسراي وثيقة.

٢٣٩) عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة د.ت.، ص ٩٤- ٥.

٢٤٠) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ص ٣٧٥.

٢٤١) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ١٤٨.

٢٤٢) المصري، ١ يناير ١٩٥٢، سيّد قطب، "رأي الإخوان ورأي الإسلام"، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج٢، ص ٤٨٦- ٧.

٢٤٣) المصري، ٣ يناير ١٩٥٢، حسن الهضيبي، "الإخوان.. الإخوان"، في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج٢، ص ٤٨٧- ٨.

٢٤٤) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٩٥؛ طارق البشري، المرجع السابق، ص ٣٨٠ - ٢؛ Ayubi, N. N., *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London 1991, p. 173.

٢٤٥) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٩٥.

٢٤٦) الدعوة، ١٥ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "تحت راية الإسلام"، ع٧٧، والبرنامج منشور في: صلاح شادي، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط٣، الزهراء للإعلام العربي.

القاهرة ١٩٨٧، ملحق رقم ٣.

٢٤٧) الدعوة، ٢١ أغسطس ١٩٥٢، سيّد قطب، "اضربوا والحديد ساخن".

٢٤٨) سيّد قطب، لماذا أعدموني، منشور على الإنترنت.

٢٤٩) الرسالة، ٥ مايو ١٩٥٢، سيّد قطب، "هذا هو الطريق"، ع٩٨٣.

٢٥٠) بما في ذلك الدعوة إلى الكتلة الإسلامية. راجع/ي: الرسالة، ١٧ مارس ١٩٥٢، سيّد قطب، "الطريق إلى الكتلة الثالثة"، ع٩٧٦.

٢٥١) يلاحظ الباحث E. Sivan أن هذا الطريق لا يستبعد العنف بالضرورة، ولكنه يعتبره خيارًا تابعًا أو مكملاً، وتظل الدعوة هي الأساس: *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, Enlarged Edition, Yale University Press, New Haven, London 1990, P.89.

٢٥٢) الدعوة، ١٧ مارس ١٩٥٣، سيّد قطب، "كلمة صريحة إلى لجنة الدستور"، س٢، ع١٠٩.

٢٥٣) الدعوة، ٢٤ مارس ١٩٥٣، سيّد قطب، "فلنعرف من نحن..!"، س٢، ع١١٠.

٢٥٤) أعلنت في ١٨ يونيه ١٩٥٣، وتم تعيين محمد نجيب رئيسا بغير انتخاب.

٢٥٥) الدعوة، أول إبريل ١٩٥٣، سيّد قطب، "لن تخدعنا العنوانات والأسماء"، س٢، ع١١١.

٢٥٦) الرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "يا لجراحات الوطن الإسلامي!"، ع١٠١١.

٢٥٧) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "عدونا الأول: الرجل الأبيض"، ع١٠٠٩.

٢٥٨) الدعوة، ٣ فبراير ١٩٥٣، سيّد قطب، "الاستعمار يتساند"، س٢، ع١٠٣.

٢٥٩) روز اليوسف، ٤ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "الاستعمار الذي نكافحه"، ع١٢٧٦.

٢٦٠) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "مبادئ العالم الحر"، س٢١، ع١٠١٨.

٢٦١) الرسالة، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "عدونا الأول: الرجل الأبيض".

٢٦٢) الرسالة، ١٧ نوفمبر ١٩٥٢، سيّد قطب، "يالجراحات الوطن الإسلامي".

٢٦٣) الرسالة، ٥ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "مبادئ العالم الحر"، س٢١، ع١٠٨١.

٢٦٤) بطريق غير مباشر، في مقال يتحدث عن ثورة ١٩١٩: الدعوة، ١٧ فبراير ١٩٥٣، سيّد قطب، "لماذا فشلت ثورة ١٩١٩؟"، س٢، ع١٠٥.

٢٦٥) س. ق.، ظلال، ط١، ص ٦٠.

٢٦٦) كتب سيّد قطب منذ يناير ١٩٥٣ يحث الإخوان على الاعتماد على أنفسهم، وتولي قيادة الشعب، وتنويره في المعركة ضد الاستعمار وأعوانه: ٢٠ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "يا شباب الإخوان، نحن وحدنا في الميدان"، س٢، ع١٠١.

٢٦٧) الدعوة، ٩ يونيه ١٩٥٣، سيّد قطب، "فلنعتمد على أنفسنا"، ع١٢١. ومع ذلك، كسب الضباط بالفعل شيئًا من الولايات المتحدة؛ هو حكمهم ذاته، الذي كان من بين عوامل

قيامه إثناء الولايات المتحدة لبريطانيا عن التدخل العسكري ضد الانقلاب، كما كسبو وساطة الولايات المتحدة في مفاوضات الجلاء، ومساعدات أخرى.

٢٦٨) الدعوة، ٢٣ يونيه ١٩٥٣، سيّد قطب، "الشوط البعيد"، س٢، ع١٢٣.

٢٦٩) الدعوة، ١٦ يونيه ١٩٥٣، سيّد قطب، "الهزيمة الداخلية"، س٢، ع١٢٢.

٢٧٠) الدعوة، ٣٠ يونيه ١٩٥٣، سيّد قطب، "الذين يقولون.. لا.."، س٢، ع١٢٤.

٢٧١) على عكس الادعاءات المتكررة بانضمام سيّد قطب للإخوان بعد عودته من الولايات المتحدة مباشرة (مثلاً: صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص١٣٨). ويدعي هذ الباحث أيضًا أن سيّد قطب قد انضم إلى مكتب الإرشاد: (نفس المرجع، ص١٤٤). وقد أكد الشيخ محمد الغزالي أن انضمام سيّد قطب للإخوان كان في عام ١٩٥٣: (تعقيبه على البحث المقدم من محمد أحمد خلف الله عن الصحوة الإسلامية في مصر، المنشور في: مركز دراسات الوحدة العربية، المرجع السابق، ص٩٩)؛ أيضا: محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد (محضر نقاش معه بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣). وتأكد لي ذلك مجددا، بعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، بالاطلاع على اعتراف قطب في التحقيقات التي أجريت معه في ١٩٦٥، بعنوان "لماذا أعدموني"، الذي يمكن تحميله من مواقع إنترنت متعددة، منها:
.http://www.qassimy.com/book/download-78.html

٢٧٢) قال على لسان "صديق" يحدث "صديقًا": "وأنت لا تستند إلى حزب أو هيئة تنفق على أهلك إذا انقطع عنهم عونك لسبب من الأسباب": الدعوة، ٢٧ يناير ١٩٥٣، سيّد قطب، "إنها العقيدة في اللّه"، س٢، ع١٠٢، والنبرة التشاؤمية واضحة.

٢٧٣) الدعوة، ١٤ إبريل ١٩٥٣، س٢، ع١١٣.

٢٧٤) الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوي، "تريد الإصلاح - ٢"، ع١٥٢؛ محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وتتلخص مهمة قسم نشر الدعوة في الإشراف على جميع مطبوعات الإخوان - جماعة وأفرادًا - دعائية كانت أم نظرية، وعلى برامج التثقيف الداخلية وإعداد الدعاة. راجع/ي: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ٢٧- ٨.

٢٧٥) حوالي سبتمبر ١٩٥٣؛ الدعوة، ١٢ يناير ١٩٥٤، صالح عشماوي، "تريد الإصلاح- ٢".

٢٧٦) الدعوة، ٥ يناير ١٩٥٤، ع١٥١.

٢٧٧) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص١٤٥، ص ١٩١- ٣.

٢٧٨) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

٢٧٩) عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر، منذ قيام ثورة ٢٣ يونيو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٣.

٢٨٠) ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ص ١٨٠- ١؛ رفعت سيّد أحمد، الدين والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٧٠.

٢٨١) حسين محمد أحمد حمّودة، أسرار حركة الضبّاط الأحرار والإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٦٢.

٢٨٢) عبد العظيم رمضان، الصراع، ص ١١٤- ٥.

٢٨٣) نفس المرجع، ص ١٤٩؛ محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين عبد النّاصر والإخوان، د. ن، د. ت.، ص ٧٦- ٧.

٢٨٤) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٤. وقد اعتُقل في ١٣ يناير، وأُفرج عنه في ٢٦ مارس: ق ٦٥، مذكّرة إدارة المباحث العامة عن سيّد قطب، ص١.

٢٨٥) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٠٨- ١١؛ عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، ص ١٤٠- ١.

٢٨٦) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢١٤- ٥.

٢٨٧) نفس المرجع، ص ٢١٥- ٦.

٢٨٨) نفس المرجع، ص ٢٢٩- ٣١.

٢٨٩) نفس المرجع، ص ٢٤٥- ٧.

٢٩٠) نفس المرجع، ص ٢٣١.

٢٩١) ع٥. وقد سارعت "الدعوة" بالردّ على هذا القول في: عدد ٢٢ يونيو ١٩٥٤، "يوميات"، دون توقيع، ع١٧٥.

٢٩٢) مثلاً: الدعوة، ٦ يوليو ١٩٥٤، ع١٧٧.

٢٩٣) كتب سيّد قطب: "هذا الشعب يريد اليوم ألّا يرتبط بأحلاف مع الاستعمار، يريد أن يقف صفًّا واحدًا في وجه الاستعمار... [و]لن يغفر لمن يمزّقون الصفّ، ويحولون المعركة تجاه الاستعمار إلى معركة داخلية" (متهمًا الضباط ضمنًا). وحتى يكون التحذير أوضح: "لقد كان توقيع معاهدة ١٩٣٦ بداية النهاية في حياة أقوى حزب أنشاته ثورة ١٩١٩، كما كان اغتيال حسن البنّا والتنكيل بالإخوان بداية النهاية في حياة أقدم عرش [كذا!!] عرفة التاريخ": الإخوان المسلمون، ٢٤ يونيه ١٩٥٤، سيّد قطب، "هذا الشعب يريد"، س١، ع٦.

٢٩٤) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢١٧- ٨؛ خطاب المرشد العامّ للإخوان في ٩ سبتمبر ١٩٥٤، في: صلاح شادي صفحات من التاريخ، ملحق رقم ١١.

٢٩٥) المضبطة الرسمية بمحاضر جلسات محكمة الشعب في المدّة من ٢٢ إلى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤، ج٦، شهادة سيّد قطب، ص ١٢٥٨.

٢٩٦) طالبت جريدة "راية الشعب" الإخوان بالتخلي عن الهضيبي المتحالف مع عبد الناصر أثناء أزمة مارس، والانضمام لجبهة ضد النظام. راجع/ي: رفعت السعيد، منظّمات اليسار المصري ١٩٥٠- ١٩٥٧، ص ٣٨٧.

٢٩٧) نفس المرجع، ص ٣٨٧ – ٨.

٢٩٨) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٩٩ – ٢٠١.

٢٩٩) وقد عزا ريتشارد ميتشل ضيق نطاق التعاون إلى الاختلافات الأيديولوجية العميقة، لكنّ الظروف الداخلية للإخوان واختلافاتهم ربّما تقدّم سببًا أكثر جوهرية. راجع/ي: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٢٤ – ٥.

٣٠٠) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيّد قطب، ص ١٢٥٤.

٣٠١) وكانت عبارة عن ورقة زادت إلى أربع ورقات، مطبوعة طباعة رديئة. راجع/ي: محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤. ويبدو أنّها ظهرت في البداية، كمُكَمِّل لمجلّة " الإخوان" العلنية، للتوجيه الداخلي، ولنشر ما تمنع الرقابة نشره، ثم انفردت بالساحة. راجع/ي أول إشارة إليها في: "الدعوة"، ٣ يوليو ١٩٥٤، "يوميات"، ع١٧٨.

٣٠٢) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيّد قطب، ص ١٢٥٧، وكان رئيس مكتب إداري القاهرة من بين أعضاء "اللجنة العليا" للنظام الخاص. راجع/ي: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٣٥.

٣٠٣) محكمة الشعب، ج٤، شهادة الشيخ محمد فرغلي، ص ٧٢٥– ٣١.

٣٠٤) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ١٩٦.

٣٠٥) عبد اللّه إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ص ٧٣– ٤. وكان عنوان أحد المنشورات: "هذه الاتفاقية لن تمرّ".

٣٠٦) محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤.

٣٠٧) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢١٦ – ٧.

٣٠٨) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٩٥.

٣٠٩) شكا عبد الناصر للمعتدلين من الإخوان من هذه الاتهامات بالخيانة؛ ممّا دفعهم للصدام مع اتجاه الهضيبي وسيّد قطب: محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٣١٤؛ محكمة الشعب، ج٤، شهادة الشيخ محمد فرغلي، ص ٧٢٥– ٣١. والواقع أنّ هذه الاتهامات كان لها ما يبررها، من حيث التشابه بين مشروع المعاهدة، ومشروع صدقي– بيفن، الذي سبق وأن رفضته الحركة الوطنية. أمّا بقية الاتهامات الكاذبة؛ فهي امتداد طبيعي لذلك الشعور بأنّ الضبّاط موالون لأمريكا، وفقًا لـ"نظرية" المؤامرة العالمية" المتغلغلة في عقلية الإخوان. ومع ذلك، ربما لم يكن لدى الإخوان مانع جدي من الموافقة بأنفسهم على اتفاق كهذا، إذا كان لهم وجود فعّال في السلطة. ومن هذه الزاوية كان الصراع في حقيقته صراعًا على السلطة، وليس على شروط الجلاء.

٣١٠) الدعوة، ١٣ يوليو ١٩٥٤، "يوميّات"؛ الدعوة، ٩ أغسطس ١٩٥٤، "يوميّات"، ع١٨٢؛ الدعوة، ٢٤ أغسطس ١٩٥٤، "يوميّات"، ع١٨٤؛ الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوي، "أين عمر؟!"، ع١٨٧.

(٣١١) الدعوة، ١٤ سبتمبر ١٩٥٤، صالح عشماوي، "موقف حاسم"، ع١٨٨.

(٣١٢) محكمة الشعب، ج٦، شهادة سيّد قطب، ص ١٢٥٥- ٦، ص ١٢٦٠.

(٣١٣) المصوّر، ١٦ إبريل ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ [مذكّراته]، الحلقة الثانية"، ع٣٥٧٥.

(٣١٤) ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٤٥ - ٧.

(٣١٥) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٣١٦) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٠ - ١.

(٣١٧) جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ص ١٤٠.

الفصل الرابع

أيديولوجيا الصفوة الإلهية

إنّ المؤمن هو الأعلى.. الأعلى سندًا ومصدرًا، فما تكون الأرض كلّها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة في الأرض؟ والاعتبارات الشائعة عند الناس؟ وهو من اللّه يتلقّى، وإلى اللّه يرجع، وعلى منهجه يسير؟

سيّد قطب: معالم في الطريق

(١) أزمة الإخوان السياسية

أسفر صدام الإخوان مع الضبّاط عام ١٩٥٤ عن هزيمة مروّعة، فاحتشدت السجون بأعضائهم، وأجريت لهم محاكمة "سياسية"، بعد مرحلة من التعذيب الوحشي في السجون، افتتح بها النظام الجديد سجلّه الحافل في هذا المجال. جلس الضبّاط على مقاعد القضاة، كإعلان صريح عن القطيعة مع معنى القانون وضماناته. وصالوا وجالوا في المحاكمة أمام الجماهير، غير عابئين حتّى بالحفاظ على لياقة الإجراءات، أو حتّى الألفاظ المستخدمة في قاعة المحكمة[١]، وانتهوا إلى إصدار أحكام شديدة، لم تهدف فحسب إلى عقاب المتّصلين بعملية الاغتيال المنسوبة للإخوان، بل امتدّت إلى القضاء عليهم كقوّة منظّمة. تمّ إعدام ستة من رجال الإخوان، منهم رجل القانون عبد القادر عودة، وأحيل الباقون إلى السجون.

"أتيحت" للإخوان في السجون فرصة طويلة لتأمّل ما حدث ومحاولة فهمه. فقد كشفت المحاكمات عن تشقّق الإخوان الداخلي وانهيارهم التنظيمي، كما كشفت إذاعة

المحاكمات ونشرها عن قوّة النظام وانهيار شعبية الإخوان، وكانت المحصّنة تنتهيء وجود الإخوان كتنظيم جماهيري، وظهور قبضة النظام الحديدية عارية، ممّا أحدث وقعًا إرهابيًا قويًا فعالًا، لعب دورًا كبيرًا في إنشاء ما أسماه البعض لاحقًا "جمهورية الخوف"، التي سيطرت على المناخ العامّ في البلاد.

كان من الطبيعي أن يثور الحديث في السجون عن "الأخطاء" التي وقعت فيها الجماعة. فظهر اتّجاه أرجع الهزيمة إلى تشدّد المرشد العامّ مع الضبّاط(٢)، ووجود النظام الخاصّ، مع عدم وجود برامج واضحة للتطبيق لحلّ مشكلات المجتمع(٣). وسرعان ما كشف هذا الاتجاه عن ميله إلى تأكيد شرعية الحكم القائم، ومن ثم ضرورة الولاء له، في إطار رؤية عامّة ترمي إلى توجيه الإخوان للإصلاح من داخل النظام(٤). فكان هذا الاتّجاه بمثابة امتداد متأخّر للمنشقّين على خطّ الهضيبي، ممّن اتجهوا للتعاون مع الضبّاط، وطُردوا من التنظيم أو خرجوا منه عامي ١٩٥٣ و١٩٥٤.

دعّم تأميم القناة وحرب ١٩٥٦ هذا الاتجاه ودفعاه لأن يعلن عن نيّاته صراحة، ويتوسّع وينمو، فتجمّع أفراد منه في مختلف السجون، وأرسلوا برقيّات تأييد للنظام، معربين عن استعدادهم للاشتراك في المعركة، وكان موقفهم هذا ضدّ الاتجاه "الرسمي" للجماعة، أي اتّجاه المرشد(٥). وقد سارع النظام إلى الاستفادة من هذه الانشقاقات، فعمل على اجتذاب عدد أكبر فأكبر من "المؤيدين"، مستخدمًا الإغراء بالإفراج أو المضايقات والضغوط المختلفة داخل السجون(٦)، ممّا أدّى إلى اتّساع موجة برقيّات التأييد، حتّى شملت بعض أعضاء مكتب الإرشاد(٧). وبدأ الإفراج عن معتقلين ومسجونين من بين الإخوان في عام ١٩٥٦(٨).

لكنّ أزمة الإخوان السياسية تجلّت بأوضح أشكالها عند الاتجاه الرافض للنظام. فمن جهة، لم يهتمّ الاتجاه الرئيسي، الذي يمثّله مكتب الإرشاد ورجال النظام الخاصّ، إلّا بالحفاظ على وحدة الجماعة، ووقف انشقاقاتها، رافضًا كتابة بيانات التأييد، منتظرًا شروطا أفضل لاستمرار النشاط(٩). وعزا الهزيمة أمام عبد الناصر إلى النزاعات داخل الإخوان، وخروج بعضهم على طاعة المرشد، "فشغلت الفُرقة الطرفين عن مواجهة

كيد عبد الناصر"[١٠]. ومن هنا، سعى هذا الطرف إلى وقف مناقشة أخطاء الجماعة، أو إثارة أيّة خلافات[١١]، كما سعى لإقامة روابط تنظيمية، داخل السجون، تحت إشراف رجال مكتب الإرشاد كلّما سمحت الظروف[١٢]. وبشكل أوضح، تجنّب هذا الاتجاه الرئيسي تطوير خطابه السياسي بما يتلاءم مع مستجدّات جوهرية في طبيعة الأوضاع والسلطة الجديدة، مكتفيًا بمحاولة الحفاظ على تماسك الجماعة وانتظار تغيّر الظروف.

وفي ذات الاتجاه، كان بعض الإخوان خارج السجون يقيمون تنظيمات صغيرة لا تهدف إلى أكثر من جمع التبرّعات لأسر المسجونين، التي كانت تعيش في ظروف بائسة للغاية[١٣]، أو التزاور بصفة غير دورية للكلام في "مشكلات الدعوة"[١٤].

بالمقابل، ظهر اتجاه ثالث داخل السجون، كما في خارجها. وبالنسبة للمسجونين منهم، فقد رفضوا كلّ مهادنة مع السلطة أو إدارة السجن، وأدانوا كلّ من أرسل برقية تأييد، بما في ذلك أعضاء مكتب الإرشاد المؤيّدين[١٥]. وبادر عدد من الأفراد خارج السجن بعمل تنظيمات تهدف إلى إحياء الجماعة واغتيال عبد الناصر وآخرين، انتقامًا من مذابح النظام وتعذيبه للإخوان. لكنّ الأمر اللافت أنّ هذا الاتجاه لم تكن له استراتيجية سياسية واضحة، بمعنى تحديد هدف سياسي من هذه المخطّطات، أو رؤية جديدة لإعادة توجيه الجماعة وترسيخ أيديولوجيا معادية للنظام، أو مبرّر فقهي واضح للعمل ضدّه.

وسط هذا كلّه، كان موقف الهضيبي أميَل إلى الخطّ الثاني، أيّ وقف النقاشات والحفاظ على الجماعة، مع عدم ممانعته في أن يقوم الإخوان بنوعٍ من التجمّع خارج السجن. وقد لخّص موقفه العامّ إزاء الاختلافات داخل الجماعة في عبارة دالّة: "لن أقول للقاعد تحرّك.. ولن أقول للمتحرّك اقعد"[١٦]، معلنًا بكلّ وضوح عن الإفلاس السياسي العامّ للإخوان.

لكنّ هذا الإفلاس السياسي لم يكن مجرّد ردّ فعل لهزيمة ١٩٥٤، وإنّما يرجع في أصوله إلى مشكلات جوهرية في فكر الإخوان السياسي، ليس فقط على صعيد

الاستراتيجية أو التكتيك، بل تصل إلى غياب أي مفهوم عن السلطة نـيم صلا. الأمر الذى انعكس بالطبع على طبيعة العضوية في الجماعة. ويبدو لي أنّه لا يمكن فهم دور سيّد قطب في الفكر النظري للإسلام السياسي إلّا بوضع إسهامه في سياق هذه الأزمة.

كانت المشكلة الأيديولوجية الجوهرية التي وقعت فيها الجماعة هي غموض علاقتها بالسياسة. فمؤسّس الجماعة، حسن البنّا، أعلن أنّها دعوة سلفية، وطريقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية[١٧]. فجمع في هذا التعريف منذ البدء بين فكرة الحزب، وفكرة الجماعة الدعوية، خصوصًا أنّ عضوية الجماعة كانت تعني في الواقع – لا في الفكرة فحسب – خضوع العضو لتعاليم تتناول مختلف جوانب حياته وسلوكه اليومي، بل وضميره وتفكيره[١٨]. على هذا النحو كانت الجماعة تشبه الطائفة الحرفية القديمة، التي هي في الوقت ذاته فرقة من فرق الصوفية، لها طقوسها وأفكارها وعادتها وتقاليدها، لكنّها مزروعة في قلب المجتمع الحديث بمؤسّساته النوعية المختلفة، وتطالب أعضاءها بالسلوك وفقًا لمعايير **الطائفة** ولصالحها داخل هذا المجتمع. وبصفتها هذه، كان الثقل السياسي للجماعة منبثقًا من نشاطها الاجتماعي والدعوي، لا من رؤية سياسية واضحة بشأن الدولة والنشاط السياسي والأهداف السياسية، باستثناء الكلام العامّ عن مزايا حكم الإسلام. وبالتالي لم يكن ولاء العضو للإخوان كطائفة تتولى تشكيله يعني ولاءً لتصوّر أو لبرنامج سياسي محدّد.

سوف نرى في الفصل التالي لمحة عن التكوين الاجتماعي لهؤلاء الأعضاء. ولكن نلاحظ هنا أنّهم كانوا مكوّنين أساسًا – خصوصًا الكوادر النشطة – من العاملين في مؤسّسات الدولة الحديثة من "الأفندية"، وطلبة التعليم الحديث، من أصول ريفية أو بندرية غالبًا، أي هؤلاء الذين كانوا يمرّون بتجربة صعبة ومعقدة ومليئة بالمخاوف والفرص للانتقال من حياة ريفية أو شبه ريفية بها جوانب تقليدية كثيرة، إلى حياة حديثة.

بهذه البنية كان الإخوان يشكّلون نوعًا من جِسر بين القطاعات المحافظة والتقليدية، يميل أبناؤها لعبوره حين يحتكّون بالمدينة، فتمنحهم بيئة حاضنة محافظة داخل المجتمع الحديث، وتقدّم لهم بذلك فرصة لأن يمارسوا نوعًا من الاحتجاج المحافظ على مؤسّسات الدولة الحديثة، والحياة المدينية التي تبدو لهم مهدِّدَة، خصوصًا في أوقات الأزمة والعجز المتزايد لمؤسّسات الحداثة عن استيعاب تدفّقات الوافدين على المدن. فتعويضًا عن قصورات الدولة، طرح الإخوان مفهومًا أخلاقيًا للدولة كجماعة "إخوان مسلمين" كبرى. كان هذا النموذج، وما صاحبه من اختراع طرق تربوية انضباطية على النمط الحديث، وتقليدية، أو بالأصحّ تقليدية مجدّدة، في مضمونها، جذّابًا لقطاعات واسعة، تمتّعت بالشعور بـ"الأخوية" الإسلامية. باختصار، كانت جماعة الإخوان جماعة دعوية في وجهتها، تربويّة في أسلوبها، "أسرية" أو "أخوية" في تشكيلها. لكنها كانت تحمل فوق هذه البنية ادعاء بالقدرة على التمثيل السياسي للمسلمين عمومًا، وادعاء أعرض بامتلاك مشروع غامض لتغيير العالم باسم الإسلام.

لكنّ الجماعة حين تنتقل إلى تلك النقطة الأخيرة، أي إلى التمثيل السياسي، تجد نفسها واقفة في الفراغ. فـ"علوم" السياسة الإسلامية الموروثة تدور حول الحاكم الفرد، لا الدولة الحديثة، أي حول شروط "الحاكم المسلم"، "العادل"، "العالِم"، ومجمل التراث السلفي حول شروط "الحاكم الصالح"[١٩]. والمشكلة هي أنّ هذا المفهوم يتناقض بشكل صارخ مع مفهوم الدولة الحديثة، الدولة "كشخص معنوي" (وهو مفهوم غائب تمامًا في الفقه الإسلامي الموروث)، كجهاز، كآليّة مستقلة، كتجسيد سياسي لإرادة عامّة تُسمّى الوطن، أو الأمّة، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعية، وتتكون من مجموعة مؤسسات نوعية سياسية واجتماعية. كما أنّ الدولة الحديثة ليست بالتأكيد "دولة دعوة"[٢٠]، وفقًا لنموذج دولة الخلفاء الراشدين، على نحو ما يُفهم الآن وسط الإنتليجنسيا الإسلامية السُنّية كنموذج مثالي بعد استبعاد أو تجاهل كلّ الصراعات الداخلية في تلك الفترة، من موقعة الجمل إلى موقعة صفّين بين الصحابة، وبعد استبعاد ما شابها من تمييز جوهري بين العرب والشعوب المفتوحة، ومجمل طبيعة

دولة العصور الوسطى باعتبارها دولة تقوم على نظام المُلك المبني على حق الفتح بالقوة.

بنسيان هذا كلّه، لا يتبقى من مفهوم الدولة الإسلامية سوى تصور أخلاقي وثقافي عن الدولة، غامض من حيث مفاهيمه السياسية، يصبح الاستيلاء على السلطة بدوره هدفًا غامضًا. فالحاكم الصالح يمكن – نظريًا – أن يظهر بأيّة طريقة وفي أيّ وقت، دون حاجة لأي فعل سياسي من جانب الجماعة(٢١). كما أنّ تحديد طبيعة الدولة القائمة ووجه "العيب" فيها الذي لا يجعلها "دولة إسلامية"، وبالتالي تحديد استراتيجية تجاهها، والأهمّ تحديد "البديل" الإسلامي لها، يتعارض مع الطبيعة الأخلاقية لعضوية الجماعة، وتصوّرها الأخلاقي للدولة، حيث إنّ مثل هذا التحديد كفيل ببثّ الفرقة في صفوفها، حال تحولها إلى تبنّي رؤية سياسية بعينها. فالدولة الحديثة تطرح الكثير من المشكلات التي لا جذور لها في الفقه الموروث، ببساطة لأنّ الدولة الحديثة دولة تدخلية أصبحت تهتمّ بأمور كثيرة لم تكن في حسبان الفقه القديم، وهي مشكلات متجدّدة وغير نمطية، وبالتالي تميل دائمًا إلى تجديد واستبدال تشريعاتها. كما أنّها دولة تشارك جماهير واسعة متعارضة المصالح في بنيتها السياسية، بما يتنافى مع فكرة وجود صالح عام واحد متّفق عليه، يعبر عنه "الحاكم المسلم التقي" المفترض. على العكس، كلّ برنامج سياسي له معارضوه وأنصاره، بصرف النظر عن مجمل الفقه. في ظلّ هذا الوضع يواجه الإخوان دائمًا مشكلة الخوف من بلورة برنامج سياسي واضح، لأنّ من شأنه أن يثير خلافات وصراعات اجتماعية، تنتهي داخل صفوف الجماعة إلى خلافات حول التأويل. ويبدو أن البنّا قد شعر بالمشكلة، فتجنّب، رغم انخراطه في مؤامرات القصر وأحزاب الأقلية، وضع برنامج سياسي محدّد للجماعة، بحجّة رفض "استهلاك" الإخوان في التفاصيل الفرعية، فظلّ فكر الجماعة يدور حول عموميّات تسمّى "مبادئ الإسلام"(٢٢)، لا تخرج عن كونها نوعًا من الكلام عن مكارم الأخلاق.

ويلخّص أحد الباحثين المسألة في أنّه "كان هناك اتفاق أكبر بخصوص ما هو ليس دولة إسلامية، من الاتفاق بخصوص ماهيّتها"(٢٣). ولكن يصعب أن نتّفق مع

باحث آخر في نسبة هذه المشكلة إلى مجرّد غياب نموذج تاريخي متعيّن وحيد "للدولة الإسلامية"[٢٤]. فطبيعة تكوين الجماعة دفعت بها إلى رفض تحديد وجودها كحزب سياسي، وتمسّكها بأنّها "جماعة إرشاد" إسلامي، للفرد والجماعة والدولة، والعالم أجمع، لا تشكّل السياسة سوى أحد أوجه نشاطها.

كان من شأن هذا المفهوم المطّاط أن يمنح الجماعة مرونة هائلة في المواقف المختلفة، مثل تأييد حكومات مختلفة (مثلًا تأييد إسماعيل صدقي استشهادًا بآية قرآنية عن النبيّ إسماعيل)، بل وتبرير إنشاء النظام الخاصّ، أي جماعة عسكرية تتولّى أعمال منها الاغتيالات السياسية، بمبدأ أنّ "المؤمن القويّ خير وأحبّ عند اللّه من المؤمن الضعيف"[٢٥]. لكنّ هذه الذرائعية تثير أيضًا بلبلة كبيرة داخل صفوف الإخوان، خصوصًا عند اللحظات المفصلية في التطوّر السياسي في البلاد. وكان المثال الواضح على ذلك، هو الانقسامات المتتابعة حول الموقف من حكومة الضبّاط في عهد المرشد حسن الهضيبي[٢٦]، وحول طبيعة الجماعة نفسها: ما إذا كانت حزبًا سياسيًّا أم جماعة دينية.

وقد أثبتت الأحداث أن ظهور اتجاه يحاول أن يبلور ما يسمّى بالحكم الإسلامي في تصوّر بعينه، على غرار اتجاه مجلّة "الدعوة" في أوائل الخمسينيات، كفيل بتمزيق وحدة الجماعة، بل والتهديد بفقدانها الاستقلال، إلى حدّ أنّ أحد الأجنحة المنشقّة اعتبر نظام عبد الناصر تتويجًا لفكر الجماعة[٢٧]. ومن هنا فإنّ الجماعة بحكم تكوينها الأيديولوجي لا بدّ وأن تتبلور حول شعار عامّ، مثل "تطبيق الشريعة"، أو "الدولة الإسلامية" (أو مؤخّرًا: "الإسلام هو الحلّ")، يفيد في التحليل الأخير نقد النظام القائم، دون بلورة رؤية محدّدة. فإذا تطلّب الأمر تحديدًا، فلا بدّ من استعارة أيديولوجيات الفئات الاجتماعية الوسطى التي أتت منها كوادر الجماعة، حسب الاتجاه السائد فيها في المراحل المختلفة.

ومن النتائج المترتّبة على هذا الغموض في موقف الإخوان السياسي، تردّدهم بين فكرتي القومية والأممية. فالحكومة الإسلامية منظورًا إليها "كدولة دعوة"، هي بطبيعتها دولة عالمية، تسعى لحكم العالم عن طريق "الدعوة" و"الجهاد"[٢٨]. وهي

بهذا المنطق طبعة دينية لمفهوم الرسالة الحضارية لأوربّا (أو عبء الرجل الأبيض) في تنوير العالم، التي عاش على ادّعائها الاستعمار الحديث[٢٩]. لكنّ السياق الواقعي للفكرة، لا يجعل منها أكثر من ردّ فعل على الاستعمار. فبفعل الفارق الاقتصادي والعسكري المتزايد، يكون المؤدّى الواقعي للفكرة نوعًا من المزايدة لا يعني سوى مبدأ رفض الاستعمار ومطلب الاستقلال القومي، في إطار أيديولوجيا هُويّة مغلقة، بادّعاء وجود أيديولوجيا إسلامية منفصلة مستقلّة، متعالية وعالمية، منسوبة إلى اللّه مباشرة. وبالتالى فإنّها تفيد واقعيًّا في وضع أساس فكري لاستبداد داخلي يقوم على فكرة "الهُويّة الخالدة الثابتة"، الداخلة، وفق وهمها الخاصّ، في صراع مع الحضارة الحديثة، الأوربّية المنشأ، على "حكم العالم"، بشكل افتراضي محض، وبالتالى التأكيد على دعوة "احتقار الحضارة الأوربّية"، التي طمح إليها عديد من الأيديولوجيات التحريرية في العالم الثالث[٣٠]، خصوصًا مع تعثّر الاتجاه الليبرالي واليساري في تحقيق أحلام التقدّم والاستقلال والحرّية وتهدئة الصراعات حول توزيع الثروة الوطنية[٣١]. لكنّ هذا التناقض لا يسفر عن كامل خطورته إلّا بعد قيام دولة تدّعي أنّها دولة إسلامية (مثلًا حكومة البشير/ الترابي في السودان)، حيث تواجه بشكل حيّ تضارب مصالح "الدعوة" مع المصالح القومية لجهاز الدولة المحلّي.

أمّا التناقض الأخطر على المدى المباشر، فهو قائم في استراتيجية الإخوان السياسية، بين طبيعة الجماعة الدعوية ومركزية الدولة الحديثة في حياة المجتمع. فالدولة الحديثة التي تتدخل في التعليم والصحّة والتجارة والإنتاج إلى حدّ تنظيم المرور؛ هذا التنين، أو الليفياثان[٣٢]، الذي يهيمن على نشاطات المجتمع، سواء بالتدخّل المباشر أو بالتشريع، يصبح بطبيعته ذاتها هدفًا لكلّ اتجاه يرمي إلى تغيير المجتمع في مجال أو آخر، إمّا عن طريق إنشاء جماعة ضغط، أو عن طريق الأحزاب السياسية.

لكنّ جماعة الإخوان – كما رأينا – لم تتّجه إلى العمل السياسي بهذه الصفة أو تلك، وإنّما عن طريق تكوين تنظيم "تربوي" غير محدّد الهدف، يضغط، ولكن في غير اتّجاه محدّد سوى هذه الفكرة العامّة: "الحكم الإسلامي". وقد "أتاح" لها ذلك

فرصًا كبيرة لانتقاء أساليب موازية غير متكاملة لممارسة السياسة، تراوحت بين الاستعداد للمشاركة في الانتخابات البرلمانية، وإعداد النظام الخاصّ لخوض صراع مسلّح من نوع ما[٣٣]، أو حتّى اجتذاب الحكام أو بعضهم.

هذه الأساليب المتعارضة كان يمكن أن تتعايش داخل نطاق الجماعة مع ضعف الحركة الجماهيرية السياسية بصفة عامّة، ومع وجود البنّا كقائد كاريزمي تاريخي على رأسها. لكن مع انفجار التوتّرات الاجتماعية بعد اغتيال البنّا، بدأت تظهر أجنحة متمايزة داخل الجماعة، تبلورت أولاً في اتّجاه مجلّة "الدعوة" من ناحية، واتّجاه الهضيبي المحافظ من ناحية أخرى. ومع صعود الضبّاط للسلطة، وشعور الجماعة بوجود صلة خاصّة تربطهم بهذا النظام الجديد، ورغبتهم في الاستفادة منه سياسيًا، زادت التخبّطات داخل الجماعة على نحو ما رأينا في الفصل السابق.

باختصار، أثبت ربط الجماعة ببرنامج اجتماعي محدّد، أو أفكار سياسية متبلورة، أنّه يشكّل خطورة عليها؛ لأنّه يهدّد بتفكيكها أو يُعرّضها لمصاعب داخلية خطيرة. وفي الوقت ذاته أثبتت تربيتها العقائدية الخاصّة، صعوبة التقائها مع أيّ تيار سياسي محدّد، سواءً بشكل اندماجي أو تحالفي، حتّى أقربهم إليها مثل "مصر الفتاة". ومهما كانت درجة التقارب السياسي في لحظة ما. فالجماعة تظلّ في النهاية طائفة خاصّة، تتعامل مع غيرها بمنطق الطائفة. لذلك، عجز الضبّاط عن انتزاع عقيدة الإخوان من قلوبهم، والتي تتمثّل في اعتقادهم أنّهم – بشكل أو بآخر – ممثّلو الإسلام في مصر سياسيًا[٣٤]. بينما عجز الإخوان عن وضع تصوّر معيّن للموقف من الضبّاط وتحديد مطالبهم السياسية. كان ما أرادوه من الضبّاط سلطة إشرافية بلا برنامج، ليروا لاحقًا ما يمكن عمله.

على هذا النحو، أخذ الإخوان ينحدرون على مدرج الفشل في تبنّي استراتيجية سياسية واضحة لإقامة الحكومة الإسلامية، بما في ذلك جناح الهضيبي الأكثر تماسكًا واستقلالاً. فبينما كان البعض يتبنّى طريقة نشر الدعوة وتربية الشعب، تبنّى

آخرون استراتيجية غزو المناصب القيادية، بما يعني التحالف مع السلطة بشكل و بآخر، وتمسّك غيرهم بفكرة إقامة "حكم القرآن بالقوّة المسلّحة"[٣٥]. وفي كلّ الأحوال، لم يكن هناك أيّ تصور واضح عن مضمون حكم القرآن المشار إليه، ربّما باستثناء منع الميسر والخمور والدعارة وتطبيق الحدود وما إلى ذلك من "علامات" أو "أمارات"، لها علاقة بإرضاء مشاعر طائفة مغلقة أكثر ممّا لها من علاقة بجوهر الحياة الاجتماعية والسياسية.

وقد انعكس هذا الغموض على التكتيكات السياسية في بداية عهد الضبّاط. فلم تتخذ الجماعة تحت قيادة الهضيبي موقفًا متّسقًا ودائمًا في أي اتّجاه كان، سواء مع عودة الأحزاب القديمة أو ضدّها، وسواء مع جناح عبد الناصر داخل الحكم أو ضدّه. وأُجريت عملية إعادة بناء موسعة للجهاز الخاصّ، دون أن توكَل له مهمّة سياسية محدّدة، وتذبذب الخطّ الرسمي بين المهادنة والهجوم والتحالف مع عبد الناصر. وكان المرتكز الوحيد للموقف المعارض الأخير، الذي انفجر في حادث المنشيّة في النهاية، هو مجرّد الاحتجاج على المعاهدة مع بريطانيا، احتجاجًا نابعًا من شعور مرير بالإهانة والضرر، بسبب نجاح الضبّاط في تفتيت الجماعة واجتذاب قطاعات منها. والأكثر من ذلك أنّ الجماعة اتّهمت النظام بالعمالة والفساد، دون طرح بديل واضح، ودون جرأة على المطالبة بالحكم صراحة، بسبب التراث الطويل في ترويج فكرة أنّ الإخوان ليسوا طلّاب حكم، وإنّما دُعاة مبدأ، وبمعنى آخر: إنّهم ليسوا حزبًا سياسيًّا[٣٦]. وهكذا كان الصراع مع الناصرية بمثابة مناسبة لاستعراض عواقب قصور التصوّرات الإخوانية.

على هذا النحو كانت الهزيمة ثقيلة وعميقة الجذور، وكان لا بدّ من مراجعة الحسابات. ومع أنّ الجسم الرئيسي للجماعة في المعتقلات ظلّ يدين بمبدأ السمع والطاعة للمرشد[٣٧]، ويخضع لاتجاهه الذي يتلخص في الانتظار والتماسك، كان من الطبيعي أن تسعى العناصر الأكثر راديكالية إلى تطوير رؤية جديدة للسياسة، تتلافى هذه المشكلات المختلفة.

(٢) تجذير الخطاب الإسلامي السياسي

(أ) تأميم الدعوة الإسلامية وأزمة الإخوان

أسفر الصدام مع الضبّاط إذن عن ثلاثة اتّجاهات داخل الجماعة: اتّجاه الاندماج داخل النظام ومحاولة تقويمه من الداخل؛ واتّجاه الصبر والانتظار والحفاظ على وحدة الجماعة؛ واتّجاه الرفض والثورة والدعوة إلى عمل إيجابي. كان هذا الاتّجاه الأخير، هو الأكثر قلقًا إزاء هذه الأزمة الأيديولوجية والسياسية؛ لأنّه طرح على نفسه مهمّة مواجهة النظام فورًا. سعى هذا الاتجاه في أقصى لحظاته تطرّفًا إلى تكوين تنظيمات سرية تحت راية الإخوان المسلمين، بهدف تسديد ضربة إرهابية انتقامية للنظام. لكنّ هذا الموقف لا تربطه صلة واضحة بقضية "حكم الإسلام"، ولا يؤدّي في أكثر التصوّرات "تفاؤلًا" بنجاحه، إلى أكثر من زعزعة النظام بصفة مؤقّتة. والأهمّ أنّه يفتقر إلى أساس فكري يبرّره، مكتفيًا بالاعتماد على تصوّر ضمني مؤدّاه أنّ الجماعة تمثّل الإسلام، وأنّ التنكيل بها تنكيل بالإسلام. وبالتالي يصل إلى ضرورة الانتقام.

لكنّ هذا الموقف لا يجيب أيضًا عن سؤال: ماذا يمثّل النظام القائم، وما طبيعة التحدّي الذي يفرضه على الجماعة من الناحية السياسية؟

كان واقع النظام يمثّل مشكلة للإخوان، من ناحيتين على الأقلّ، الأولى هي هيمنته المطلقة على جميع وسائل تشكيل الرأي العامّ، في عهد تميّز برقابة بوليسية صارمة، تطوّرت إلى شبه احتكار لوسائل الإعلام، يرافقه توسّع ضخم في أجهزة التجسّس الداخلي لتأمين النظام سياسيًّا، وتعدّدها، وتعاظم نفوذها ورهبتها داخل المجتمع[٣٨]، الأمر الذي أغلق عمليًا إمكانيات المعارضة العلنية للنظام، سواء على الصعيد الدعائي أو التنظيمي، فأُغلقت بذلك إمكانية "الجهاد بالدعوة"، الأمر الذي جعل كلّ خروج على النظام، أو تفكير فيه، يتّجه إلى العنف بالضرورة.

الناحية الثانية، هي استخدام احتكار الدولة للإعلام وتحكّمها في النشر في

تأسيس وتدعيم شرعية النظام من مختلف النواحي، بما في ذلك الناحية الإسلامية. ليواجه الإخوان للمرّة الأولى تحقّق مشروعهم القديم في احتكار "الشرعية الإسلامية" والهيمنة على صناعة الرأي العام، لكنْ على أيدي أعدائهم. فوق ذلك استخدم النظام الآلة الدعائية الحكومية الجبّارة في الهجوم على الإخوان بشكل مكثّف، قبل وبعد محاكمات ١٩٥٤، فاتُّهِموا بالعمالة للاستعمار والصهيونية والدفاع عن مصالح المستغِلّين(٣٩). كما نجح في استقطاب عديد من رجال الإخوان، والاستفادة منهم في مؤسّساته الدينية، وبصفة خاصّة "المجلس الأعلى للشئون الإسلامية"، ولجانه(٤٠).

وهكذا وجد الإسلام السياسي نفسه للمرّة الأولى خاضعًا للتأميم(٤١)، وقد تحوّل كلّ ما طوّره من أسلحة أيديولوجية إلى إحدى أدوات جهاز ضخم للدعاية، يفترِض وجوده – ضمن ما يفترض – وجود الجسم الرئيسي المتحرّك لتنظيم الإخوان في السجون.

وقد زادت وطأة هذا الوضع لأنّ النظام اتّجه أكثر فأكثر إلى إعطاء أهمّية متزايدة للإسلام على الصعيد الرسمي. فقد أعلن دستور ١٩٦٤ أنّ الإسلام هو الدين الرسمي للدولة(٤٢). وشهدت الفترة كلّها توسّعًا كبيرًا في بناء المساجد(٤٣)، وتضاعُف ميزانية الأزهر، وزيادة عدد المعاهد الدينية التابعة له زيادة كبيرة(٤٤)، وإنشاء إذاعة القرآن الكريم (مارس ١٩٦٤)، والاهتمام بنشر التراث والثقافة الدينية في الدوريات(٤٥)، فضلًا عن إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف معلن، هو التعريف بالإسلام، وإحياء التراث الإسلامي(٤٦).

وجرى ذلك كلّه في إطار اجتهاد النظام في إحكام قبضته على المؤسّسات الدينية، واستخدامها سياسيًّا. فصدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بضمّ المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، ثم القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤، الذي نصّ على تعيين الوزارة للأئمة والعاملين بالمساجد الأهلية(٤٧). كما خضع خطباء المساجد – الذين تضاعف عددهم بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٣(٤٨) – إلى التوجيه السياسي من خلال إرسال نماذج من خطب الجمعة عن طريق وزارة الأوقاف، كَثُر التركيز فيها على الدعاية السياسية حتّى عام ١٩٦٧(٤٩). كذلك تغيّرت برامج تعليم الدين الإسلامي في

اتّجاه الربط بين الإسلام والقومية العربية، وبين مواجهة الاستعمار والصهيونية والجهاد(٥٠). وإحكامًا للسيطرة على الأزهر، تمّ تجريده عام ١٩٥٧ من استقلاله المالي بتأميم الأوقاف الخيرية(٥١)، ثم صدر قانون تطويره عام ١٩٦١، الذي أسفر عن إلحاقه برئاسة الجمهورية، وتعيين وزير لإدارة شئونه(٥٢).

كانت محصّلة مجمل هذه الإجراءات تحويل المؤسّسات الدينية الإسلامية إلى إحدى أدوات الدعاية، وأحد مصادر شرعية النظام، وأدوات تبرير سياساته. وفى الستينيات، استُعملت المنابر الدينية في تبرير التوجّه "الاشتراكي" والتوجّه "القومي العربي"(٥٣)، وهُوجمت الاجتهادات الدينية السياسية المخالفة لسياسة النظام على أساس أنّها تمثّل "محاولات الرجعية" أن "تستغلّ الدين – ضدّ طبيعته وروحه – لعرقلة التقدّم.. (بهدف) احتكار خيرات الأرض لصالحها"(٥٤). وشارك في هذه المهمّة الدعائية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية(٥٥)، ومكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكي(٥٦)، وفتاوى الأزهر(٥٧).

بطبيعة الحال كان أثر هذا التوظيف للمؤسّسات الدينية شديد الوقع على الإسلام السياسي والفقهاء المتشدّدين، ليس فقط لأنّه حمل إدانة للتيار الأخواني، لكن أيضًا لأنّه استعمل الدين في الترويج لأفكار حديثة، مثل النزعة القومية، وما سُمِّي بالاشتراكية، إلى الحدّ الذي أثار أحيانًا رجال الإخوان القدامى، الذين اختاروا منذ صدامات ١٩٥٣- ١٩٥٤، وبعدها، الاندماج مع النظام والوقوف في معسكره. كما كان مستفزًّا بالنسبة لهم أن تستند القومية العربية – وفقًا للميثاق – إلى وحدة اللغة والتاريخ والأمل، دون إشارة إلى الإسلام(٥٨)، وأن ينصّ الميثاق على أنّ الأسرة تقوم على الوطنية، دون إشارة إلى الدين والأخلاق (ولكن تمّ استدراك هذا في تقرير لجنة الميثاق إزاء مظاهرات حاشدة في الأزهر، ملتحفة بتأييد الميثاق، ثم في دستور ١٩٦٤)، وأن تُحشر "الرابطة الإسلامية" في سياق بعض الالتزامات الخارجية من الدرجة الثانية، مثل الأمم الإفريقية، والولاء لميثاق الأمم المتّحدة(٥٩). وعلى الصعيد الداخلي، قامت الأيديولوجيا الميثاقية على أساس فكرة المواطنة – دون شقّها السياسي من الناحية الفعلية – أي بغير تفرقة رسمية بين المسلم والمسيحي. وعلى حدّ تعبير

عبد الناصر: "الدولة مسئولة عن الجميع أمام اللّه يوم الحساب"(٦٠). وليست الأديان – على اختلافها – إلّا مصدرًا "للطاقات الروحية للشعوب"(٦١)، دون تمييز للإسلام بدورٍ يختلف عن باقي الأديان.

وقد عبَّر "تقرير لجنة الميثاق"، الذي أُقرّ مع الميثاق في نفس اليوم (١٩٦٢)، عن تحفّظات الجناح الديني، ومطالبه:

> يجب علينا في مجتمعنا الجديد أن نُعنى بكشف حقيقة الدين وتجلية جوهر رسالته؛ لكي تكون قيَمُه الروحية الخالدة أساسًا لقيَم المجتمع الجديد، ولكي تكون الشريعة الغرّاء مصدرًا أساسيًّا للتقنين، ولتتمّ المساواة بين المرأة والرجل في إطار من الشريعة. وعلينا أن نهيّئ كلّ الظروف الملائمة لنموّ الثقافة الدينية وتطوّرها حتّى يتبلور في المجتمع فكر ديني واعٍ... وفي يقيننا أنّ الأزهر الشريف... قادر أبدًا على النهوض بهذا الإصلاح الديني وعلى تطوير الثقافة الدينية مرتبطة بالحياة والعلم الحديث... إنّنا بذلك نتمكّن من تثقيف الشعب ثقافة دينية صحيحة، ومن تثبيت القيم الخالدة النابعة من جوهر الدين...(٦٢).

وهكذا استهلّ التقرير أول نقاطه الموضوعية مطالبًا بمجتمع إسلامي، يستمدّ قيمَه من الدين (الإسلامي وفقًا للسياق) وقانونه من الشريعة وثقافته من الأزهر بعد إصلاحه. أمّا المسيحية فلم يأتِ ذكرها إلّا مرّة واحدة بوصفها تحتوي على ما يؤيّد "المساواة في المعاملة بين المرأة والرجل"(٦٣)، فكان هذا انعكاسًا لنموّ التيار الإسلامي من داخل مؤسّسات النظام.

ومع أنّ الضبّاط قد اقتبسوا كثيرًا من أفكار الإخوان في إقامة نظامهم، مثل فكرة العدالة الاجتماعية المتعارضة مع الشيوعية، والقائمة على مبدأ إعادة توزيع للثروة استنادًا إلى السلطة المطلقة للحاكم، ومثل فكرة الدولة غير الحزبية القائمة على وحدة شعبية (التي كانت بعنوان "الزحف المقدّس"، ثم انتهت إلى صيغة تحالف قوى الشعب العامل (٦٤))، فقد وُظِّفت هذه الأفكار ضمن إطار مختلف إلى حدّ كبير عن رؤية الإخوان، إطار يقوم على مبدأ المواطنة والقومية. ومع أنّ التيار الإسلامي في معظمه لم يعارض فكرة "القومية العربية"، واعتبرها خطوة نحو الوحدة الإسلامية، فإنّ

المنحى القومي البحت للفكرة، على النحو الذي عبّرت عنه مدرسة ساطع الحصري، التي تتّفق إلى حدّ كبير مع رؤية النظام الناصري كما وردت في الميثاق، قد أثارت انزعاجًا كبيرًا وسط عدد من الإسلاميين والإخوان السابقين، الذين امتصّتهم أجهزة الدولة الناصرية[٦٥].

ورغم حرص النظام على ربط مجمل سياساته بالإسلام بشكل أو بآخر، كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالاتحاد السوفييتي، ويتكلّم بنبرة يسارية واضحة وبمصطلحات ماركسية أحيانًا، وإن كان معاديًا تمامًا للماركسية. هذه الخلطة لم تكن لتُرضي تمامًا أيّ طرف في المشهد الأيديولوجي. لكن يعنينا هنا أنّها بدت للإسلاميين، في السجون، وفي مؤسّسات النظام، استخدامًا منظمًا للدين في تبرير السياسات المعمول بها، أكثر منه استرشادًا بالإسلام الفقهي؛ استخدام يستند فوق ذلك إلى السيطرة الكلية على أجهزة الإعلام والتعليم والثقافة، والمؤسّسات الدينية المختلفة، وتكتّلها في جوقة واحدة، تردّد مقولات النظام[٦٦]، في الوقت الذي كان فيه النظام يتمتّع بمصداقية شعارات عداء الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، بلغة قريبة للجمهور[٦٧]، تعده بتحقيق آماله، وبصفة خاصّة الفئات الاجتماعية الوسطى.

في ضوء هذه التطوّرات كان من الطبيعي أن يشعر الجانب الأكبر من جمهور الإخوان، ممّن بقَوا خارج السجون، بفقدان الاتجاه: فمطالب الإخوان السياسية والاجتماعية، كما طُرحت في برنامج أول أغسطس ١٩٥٢، يحقّقها النظام ويُزيد عليها ويكتسب شعبية كبيرة من ورائها، بينما يتّجه من جهة أخرى إلى تحرير المرأة وتوظيفها، ويُسرع بفعل التحديث من عملية تخفيف البنية المحافظة لأسر الطبقة الوسطى، مرتكز الإسلام السياسي. ومع أهمّية هذه الانتقادات (خصوصًا الهاجس الخاصّ بإخضاع المرأة) في فكر الإخوان المحافظ، إلّا أنّها لم تكن كافية لإقامة أيديولوجيا منافسة للناصرية المنتصرة.

لكنّ أخطر ما ترتّب على تسييس الإسلام على يد النظام بهذا الشكل هو أنّ خطاب حسن البنّا الذي قام على الدعوة للإسلام بشكل مطلق، أصبح غير ذي

موضوع. فهناك خطاب إسلامي للسلطة أيضًا. وبالتالي يجب على الساخطين من التيار الإسلامي أن يصيغوا خطابًا يتمايز عن خطاب النظام.

(ب) تشكُّل الخطاب الراديكالي القطبي

كان سيّد قطب في قلب هذه الأزمة المتشابكة، وكانت لديه الفرصة لتأمّلها. كان قد تعرّض للتعذيب في مرحلة ما قبل المحاكمة[٦٨]، لكنّه تمتّع بمعاملة أفضلَ بالمقارنة بمعظم الإخوان بعد ذلك، حيث قضى معظم سنوات سجنه في مستشفى ليمان طرة، نظرًا لسوء حالته الصحّية[٦٩]. وقد مَكَّنه موقعه هذا من الاحتكاك بكثير من الإخوان، شبّانًا وشيوخًا، ممّن كانوا يفدون من السجون للعلاج بالمصحّة، فضلًا عن تلقّيه زيارات من آله وغيرهم، وأتيحت له الفرصة للاطّلاع والتأليف، بل والنشر[٧٠]. فتعرّف من خلال ذلك على اتجاهات الإخوان المختلفة، وأحوال النظام الناصري، وتابع نجاح النظام المتزايد في تفتيت صفوف الإخوان، وما تبثّه أجهزة الدعاية الناصرية. ولا بدّ أنّه رصد نجاح الضباط في اجتذاب أغلبية الإنتليجنسيا المصرية، ومن ورائها قطاعات عريضة من الشعب لتأييد النظام، وكيف أدّى هذا إلى تدهور أيديولوجيا الإسلام السياسي وفقدان معناها أكثر فأكثر من خلال نجاح النظام في الاستيلاء على الشرعية الدينية وفرض احتكاره للفكر الإسلامي من الناحية السياسية.

في مواجهة هذا الخطر، أصبحت النظرية السياسية هي التحدّي الحقيقي المطروح أمام الإخوان، لا الكلام عن "النظام الاجتماعي الإسلامي" الذي كان محور عمل قطب ومجلّة "الدعوة" في المرحلة السابقة. وهكذا أصبحت الأُصولية الإسلامية في حدّ ذاتها جوهر الدعوة الجديدة، لتضع في البؤرة فكرة اختلاف "الإسلام"، كاتّجاه سياسي، عن كلّ نظام قائم في العالم، بما في ذلك نظام يوليو، وجعل الإيمان بذلك والخضوع له خضوعًا غير مشروط الشرط الأساسي للإيمان بالعقيدة، وبالتالي التخلّص من كلّ ما ذكره قطب من قبل عن محاسن "النظام الإسلامي"، أو عيوب

غيره من النظم. فالقضية قضية إيمان وكفر، لا موازنات وترجيحات.

تلك هي الأصولية الإسلامية في أعمق معانيها: تَفَرُّد الإسلام، والربط المباشر بين اللّه والإنسان، ربطًا يقوم على معنى الطاعة التي تتجاوز العقل، والخضوع المطلق لما يعتبر جوهر الإرادة الإلهية. فاللّه في هذه الرؤية ليس ربًّا، بكلّ ما تحمله الكلمة من أبويّة ورعاية، وإنّما هو أولًا وقبل كلّ شيء حاكم الكون، سلطة. والسلطة تبحث عن الطاعة التي هي "العبودية للّه". وبالتالي يكون التجسيد الرئيسي للألوهية في الأرض هو الدولة. ويكون المؤمن هو من يقيم دولة اللّه، إن جاز التعبير، في الأرض، أو يدافع عنها أو يقبل بسلطتها.

وتشير الشهادات إلى أنّ قطب قد مرّ بمرحلتين في طريق البحث عن بديل، منطلقًا في جميع الأحوال من رفض تقديم أيّ تنازل للنظام(٧١). تميّزت المرحلة الأولى بردّ فعل غاضب، تبنّى فيها فكرة فرض الحكم الإسلامي عن طريق المواجهة المسلّحة للنظام (نظريًّا طبعًا)، ودعا إلى تبنّيها(٧٢)، إلى حدّ أنّه كان ممّن عُرض عليهم عام ١٩٥٥ خطّة لتدبير هرب الإخوان من السجون والقيام بانقلاب(٧٣).

لكن في ١٩٥٩ – بشهادة زميله في مصحّة طرة، ونائبه في قيادة تنظيم ١٩٦٥ فيما بعد، محمّد يوسف هوّاش – كان قطب قد بلور استراتيجية جديدة، أساسها: "إنّ الدين في معناه هو نظام الحكم"، أو: "بما أنّ الإسلام هو أن يكون الدين خالصًا للّه تعالى، فيجب أن يكون نظام الحكم خالصًا للّه تعالى ليكون حكمًا إسلاميًا"(٧٤)، وأنّ "الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرّة، من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة الإسلامية، والبعد عن القيم والأخلاق الإسلامية – وليس فقط البعد عن النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية"(٧٥). وأصبح المطلوب هو إعادة تربية الإخوان المسلمين على أساس هذه الفكرة الجديدة(٧٦).

كان من شأن هذه الفكرة – على نحو ما سنرى – أن تقدّم حلًّا نظريًّا (بمصطلحات فقهية) لأزمة الإخوان من وجهة نظر الجناح المتشدّد، سواء من ناحية مشكلاتها المزمنة، أو التي نشأت في ظلّ الدولة الناصرية.

(٣) نظرية الحاكمية الشاملة

يعرض هذا القسم ويناقش هذه "الفكرة الجديدة" التي جرى تلخيص مجمل حياة سيّد قطب فيها، بموافقته هو. وهي تدور حول ثلاث مقولات جوهرية: "الحاكمية"، التي تضع – في صيغتها القطبية – أسس الدمج التامّ بين الدين والسياسة؛ و"شمول الجاهلية"، الذي يشمل تحديد الموقف من الدولة الناصرية؛ و"العصبة المؤمنة"، التي تضع أسس بناء حزب انقلابي إسلامي، قادر على استخدام العمل السري في ظلّ الدولة السلطوية.

(أ) الحاكمية

يضع مفهوم "الحاكمية" الأساس النظري (الفقهي) "للإسلام القطبي"، بالتوحيد التامّ بين الإسلام والسلطة، على نحو مذهل في شموله وصرامته. فمبدأ الحاكمية يعني في طبعته القطبية على الأقلّ محورة الإسلام كعقيدة حول فكرة "الحكم الإسلامي". الإسلام هنا حاكم وحَكَم، له قضية مركزية واحدة، هي تحكيمه وحده في شئون الحياة، بحيث تصبح الحياة تطبيقًا للإسلام، تقوم على إسقاط النصوص وفقًا لتفسير ما على الواقع. وعلى حدّ تعبير قطب، مبدأ الحاكمية "هو العقيدة، وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كلّه إلّا التطبيقات والتعريفات"[٧٧]. وبعبارة أخرى، شهادة "لا إله إلّا الله"، التي تحدّد إسلام المرء، تساوي "أن تعود حياة البشر بجملتها إلى اللّه، لا يقضون هم في أي شأن من شئونها، ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعوا فيها إلى حكم الله ليتّبعوه... [ومن ثم فهي] تنشئ منهجًا كاملًا للحياة حين تُطبق في كلّ شئون الحياة"[٧٨]. فتصبح الحياة كلّها فروعًا من شجرة الدين، لا بأيّ معنى يتعلّق بالروحانية، لكن بمعنى أن تصبح الحياة مجالًا لتطبيق الأحكام الإلهية وحدها. وتكتمل الصورة بوصم كلّ من ينازع حقّ اللّه في الحاكمية بالكفر، ولا تتطلّب هذه المنازعة أكثر من "تنحية شريعة اللّه عن الحاكمية،

وأن تكون جهة أخرى غير اللّه هي مصدر السلطان.. ولو كان هو مجموع الأمّة أو مجموع البشرية"[٧٩].

بعبارة أخرى، الحاكمية هي سلب نظري لسلطة البشر جميعًا على شئون حياتهم كلّها، وتفريغ إرادتهم نفسها، وتحويلهم نظريًا إلى مؤمنين، دورهم تطبيق الأحكام الإلهية، وفقًا لفهم ما لها، أو عصاة. والكفر أو العصيان هو كلّ خروج على السلطة الإلهية، وهو خروج يتحقّق بمجرّد اللجوء إلى أيّة سلطة بشرية، بالطبع عدا سلطة مفسّري وممثّلي الشريعة الإلهية. على هذا النحو يتمّ اختزال الإسلام إلى شريعة تبحث عن طاعتها الواجبة، ويكون الإيمان بالإسلام، أي العقيدة نفسها، مجرّد تمهيد أو مدخل لسيادة الفقه.

ما يثير التساؤل في هذه الصياغات هو فكرة المنهج. فالمنهج يعني انتظامًا وفقًا لمبادئ معينة، ويعني بالتالي استنتاجًا وإعمالًا للعقل. في حين أنّ "المنهج" المطروح هنا هو اختزال الحياة بمجملها إلى فكرة عن السلطة، محورها تحديد مصدر وحيد للسلطة، بحيث لا يتبقّى سوى مطالبة صارمة للأفراد بطاعة شاملة لها على مدى ٢٤ ساعة يوميًا.

لكن مفهوم الحاكمية ليس بهذه الصرامة في الواقع، ولا هو مهتم بالأفراد أصلًا. كانت هذه العبارات تهديدية أكثر منها دعوة جدّية، أو هي دعوة للمخلصين وحدهم (وسنرى كيف هم حين نتناول العصبة المؤمنة). فالغرض من المفهوم هو بالتحديد تسييس الإسلام بربطه بمفهوم الدولة الحديثة. لذلك، يستدير المفهوم تاركًا الأفراد ليتمحور حول المؤسّسات، وأولها الدولة. "فالإسلام" فيما يقول قطب لا يقصد قط أن يُكره الناس على اعتناق عقيدته. فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر (أي لا-حاكمية الله) وعبودية الإنسان للإنسان. إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده، وذلك بتلقّي الشرائع منه وحده، ثم ليعتنق كلّ فرد – في ظلّ النظام العام – ما يعتنقه من عقيدة! وبهذا يكون 'الدين' كلّه للّه، أي تكون الدينونة والخضوع والاتباع والعبودية كلّها لله[٨٠]. والمجتمع الإسلامي عنده ليس "هو الذي يضم أناسًا يسمّون

أنفسهم "مسلمين"، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع".. وإنّما "هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعة ونظامًا، وخلقًا، وسلوكًا"[٨١]، بصرف النظر عن عقيدة السكّان.

هذا يعني أنّ "المجتمع الإسلامي" يمكن أن يقوم من الناحية النظرية إذا كان به فرد واحد مسلم بالمعنى القطبي المشار إليه، بشرط أن تكون له سلطة مطلقة على مجمل الباقين، ليفرض عليهم الشريعة. ليست القضية هي إيمان الناس أو كفرهم، ولا هي العقيدة، بل السلطة. على هذا النحو ينحصر الإسلام في مبدأ السلطة، وتنحصر الشرعية السياسية في يد من يعتبرون أنفسهم مطبّقي الشريعة الإلهية.

يتطلّب هذا الدمج المطلق بين الإسلام والدولة توسيع مسألة "الشريعة" إلى مدى مكافئ، بحيث تشمل "التصوّرات والمناهج، والقيم والموازين والعادات والتقاليد"[٨٢]، وجعلها جميعًا على قدم المساواة في الوفاء بمتطلّبات الليفياثان الإسلامي: الحاكمية[٨٣]، الذي يتطلّب ما لا يقلّ عن "العودة بالحياة كلّها إلى منهج اللّه الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم"[٨٤]. فالسلطة الإسلامية وفقًا لمفهوم الحاكمية تعود لتلتقي بالأفراد منزوعي الإرادة المستقلّة، وتفرض عليهم تنظيمًا كاملًا وشاملًا لحياتهم، معزّزًا بعقيدة إلهية، وبحقّ استعمال العنف المنظّم لفرض هذا التنظيم بأدوات سلطة الدولة.

ومن المنطقي أن يؤدّي هذا الدمج إلى تجريد مفهوم الحاكمية ذاته، لينحصر في فكرة "الطاعة"، فالحاكمية لا تنبع من أفضلية حكم اللّه، ولا من مضمون الشريعة، "فلا يكفي أن يتّخذ البشر شرائع تشابه شريعة اللّه، أو حتّى شريعة الله بنصّها إذا نسبوها إلى أنفسهم"[٨٥]، "فالمهمّ هو السلطان الذي ترتكز عليه تلك التوجيهات والمناهج والأنظمة"[٨٦].

لكن قدرة دولة الحاكمية على التهام المجتمع يعتمد بطبيعة الحال على أفراد ما يقيمون هذه الدولة. هنا يتّجه قطب إلى "المسلمين"، وبالأدقّ إلى من يعتبرون أنفسهم مسلمين دون أن يعرفوا الإسلام "الحقيقي" الذي يدور حول الحاكمية. فعليهم أن يعرفوا أنّه لا قيمة لشهادة لا إله إلّا اللّه إلّا بالاعتراف للّه "بحقّ الحاكمية"[٨٧]. وتحت

التهديد بوصمهم بالكفر عليهم أن ينصاعوا، لأنّه سواء "أن يعتقد الإنسان في ضميره أن ليس هناك إله.. وأن يتحاكم إلى غير شرع الله.. فكلّ هذه سواء في أنّها تنفي عن صاحبها صفة الإيمان، وتُخرجه من الإسلام"(٨٨). وليست المسألة مجرّد الاقتناع العامّ... وإنّما السلوك السياسي التفصيلي، فكلّ "من أطاع بشرًا في شريعة من عند نفسه، ولو في جزئيّة صغيرة، فإنّما هو مشرك"(٨٩). وقبل هذا وبعده، فواجب المسلم هو الالتحاق بحركة إسلامية وفقًا لتصوّراته هذه، وإلّا كان قلبه مفتقرًا إلى "حقيقة الإيمان"(٩٠). ومن جهة أخرى فمن مصلحته أن يلتحق بمثل هذه الحركة، لأنّه إذا كان مؤمنًا حقّ الإيمان (أي قطبيًا) سيظلّ شقيًا حتّى يقيم مجتمعه المسلم(٩١).

ليست عقيدة الحاكمية شرطًا لإسلام الإنسان فحسب، بل شرط لمجرّد "إنسانيته"، فإنسانية الإنسان "وكرامته وحرّيته الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تتحقّق" إلّا في ظلّ الحاكمية الشاملة(٩٢). وليست المسألة مسألة أفضلية أو اكتمال، فالفارق نوعي؛ لأنّه بدون الحاكمية يمكن للإنسان "أن يكون حيوانًا أو مشروع إنسان.. ولكنّه لا يكون إنسانًا"(٩٣)، وقد يكون "شرّ الدوابّ" أو "كالأنعام"(٩٤). فالفرد ليست له أيّة قيمة ذاتية أيًا كانت، عقلية أو خُلُقية أو شعورية أو جسدية، عدا ما يكسبه من انتمائه وإخلاصه إلى دولة مسلمة قائمة، أو إلى جماعة تعمل على إقامتها، أو، وهو أضعف الإيمان، رفض طاعة أيّة سلطة أخرى بخلاف سلطة هذه الجماعة أو الولاء لهذه الدولة حين تقوم.

اتّساقًا مع هذا التسييس الكامل للإسلام، لا تضع العقيدة القطبية نفسها في مواجهة المسيحية أو البوذية، أو أي دين آخر، وإنّما في مواجهة نظم سياسية واقتصادية معاصرة كالرأسمالية والشيوعية، في إطار نقد الحضارة الغربية(٩٥). وبالمقابل، هذه النظم نفسها يُنظر إليها من زاوية الحاكمية. فالفروق بينها ليست مهمّة. المهمّ فيها أنها جميعًا غير حاكمية، اتّخذ فيها الإنسان "له آلهة من دون اللّه، فاتّخذ من المال ومن الهوى، ومن المادّة ومن الإنتاج، ومن الأرض ومن الجنس، ومن المشرّعين له آلهة، يغتصبون اختصاص اللّه في التشريع لعباده"(٩٦). ولمّا كان الإيمان بالحاكمية شرط بشرية البشر، تكون كلّ حضارة "لاحاكمية" مفلسة، لا تصلح

"لقيادة البشرية"[٩٧]؛ لأنها عاجزة عن "إشباع" الطاقات الفطرية السوية، التي لا يُشبعها سوى الخضوع للحاكمية، ومن ثم يعاني الفرد فيها من الخواء الروحي، فيقبل على شرب الخمر ولعب الميسر، ويجري وراء "الموضات" و"التقاليع"[٩٨]، وينتشر الشذوذ والانحراف والجريمة، ويعاني المجتمع من الأمراض النفسية والانحلال واللامبالاة والسلبية، وتطحنه الحروب والأزمات الاقتصادية... إلخ[٩٩].

قامت هذه الحضارة الغربية – وفقًا لقطب – أولاً على تأليه "العقل" في عصر التنوير، ثم تأليه المادّة، ثم أُطيح بإنسانية الإنسان على يد دارون، وتحول إلى كائن جنسي على يد فرويد، ورُد تاريخه إلى الاقتصاد على يد ماركس[١٠٠]. علمًا بأنَ هذه الأفكار مدانة مبدئيًا في نظره، لأنها ترتبط عنده بمظاهر الاغتراب في المجتمع الأوربّي المعاصر التي ذكرها.

*

يصعب أن نجد أصول نقد قطب للحضارة الحديثة في التراث الإسلامي. فلا فكرة قيادة البشرية، ولا نقد الآثار المجتمعية لعقائد أو أوضاع ما، ولا نقد الحروب والأزمات الاقتصادية، مأخوذ من تقاليد وأفكار عالم العصور الوسطى، الإسلامية والأوربّية على السواء. لكن يسهل أن نجد أصول هذا النقد من داخل تلك الحضارة التي ينتقدها قطب، بالذات في بعض الاتجاهات الفكرية الأوربّية الفاشية الناقدة للديمقراطية الحديثة[١٠١]، فهي أيضًا تفترض أنّ أعلى درجات "الحرّية" تتحقّق للإنسان بخضوعه لسلطة "خيرة" (أو قادرة) مطلقة، وإيمانه بها. والدولة التي يقترحها قطب تجد مصدر إلهامها في الدولة البيروقراطية التدخلية الحديثة، كلية الجبروت. فأيًّا كانت الاستعارات الفلسفية والفقهية من المدرسة الأشعرية الحنبلية في أفكاره، يظلّ هذا الفكر في جوهره فكرًا ينتمي إلى العصر الحديث ومشكلاته، رغم أنّه "يلبس شارات إلهية"[١٠٢].

وبصفة أعمّ، لا تكاد توجد علاقة بين رؤية قطب في مجملها وبين التراث الإسلامي، سوى علاقة استعمال بسيطة. ففكرة "الدعوة" لإقامة دولة على هذا النمط مشتقّة من، وتفترض، المجتمع الجماهيري الحديث الذي تُستمد فيه السلطة من

المواطنين، سواء بموافقتهم في النظم الديمقراطية، أو بخضوعهم وقبول كلام المستبدين باسمهم، باسم الشعب. أمّا في العصور الوسطى، الإسلامية والأوربّية، فالشرعية منوطة بحقّ الفتح. القبيلة أو التحالف القبلي أو الدولة أو الإمارة المسلّحة تحصل على الأرض وتفرض عليها شريعتها بحدّ السيف. فحدود تطبيق الشريعة، أو أيّة شرائع، كانت تتحدّد بقدرات المسلّحين على هزيمة غيرهم من المسلّحين من دول وقبائل وإمارات،... إلخ. ولم يكن رضا المحكومين أو مشاركتهم في السلطة ولو بصوت استشاري واردة في عالم العصور الوسطى حين كُتِبَ الفقه الإسلامي. وبالتالي كانت الدعوة تُوجّه لزعماء القبائل وقادة الدول. فالناس على دين ملوكهم، ويدخلون في دين الله، أو أي دين، أفواجًا. ودار التراث عمومًا، من حيث "النظرية السياسية"، حول مسألة الحاكم الصالح. لأنّ الحاكم الصالح والطالح يأتي بعسكره، أو يرث ما كسبه آله بعسكرهم من قبل.

والواقع أنّ قطب رغم تأكيده بلا توقّف على رفض "المذهب المادّي"، يؤكّد بالقوة نفسها أن منهجه "لا يرفض الحضارة الصناعية، ولا يجفل منها ولا يتنكّر لها"[١٠٣]، وإنّما يرى أنّ منهجه يمكن أن يحوّلها من "عنصر شقاء" إلى "عنصر سعادة"[١٠٤]، من غير أن يعيد التساؤل – في هذه المرحلة – عن مشكلة إمكانية اقتباس الحضارة الصناعية دون قيمها وأفكارها، مكتفيًا بترديد ذلك التمييز الاعتباطي الذي سلمت به التيارات الإسلامية في العصر الحديث بين ما هو علم بحت وتكنولوجيا وبين القيم والعادات والعقائد. وأغفلت تمامًا الروابط الوثيقة بين ما هو "مادّي" وما هو "مجتمعي" و"فكري".

من جهة أخرى، يمكن إيجاد عديد من نقاط التشابه بين نقد سيّد قطب الأخلاقي للحضارة الحديثة، والأفكار الغربية الحديثة الناقدة، مثل مدرسة فرانكفورت، ونيتشه، بل وفرويد وماركس ذاتهما. فهذه الاتجاهات على اختلافها سوف توافق قطب على إدانة هذا العالم القائم على "الدهاء والمراء والكياسة، والسياسة، والبراعة والمهارة، ومصلحة الدولة ومصلحة الوطن، ومصلحة الجماعة"، بكلّ ما تنطوي عليه من خداع ونفاق، ودفاع عن مصالح خاصّة، والرثاء لحال ما يسمّى "العدالة"[١٠٥]، ومثالها

عدالة المنظمات الدولية التي لم تكن يومًا "أداة لإحقاق حقّ ولا لتحقيق عدل".
ويوافق عديد من الثوريين الأوربّيين، حتّى في زمن قطب، على إدانة الدولة السوفيتية السابقة، التي بعدت – وفقا لقطب – "بعدًا كبيرًا عن أصول المذهب الماركسي"[١٠٧]، لتحاول "إلغاء وجود الفرد"[١٠٨]، لتصبح بذلك وبغيره أعجز ما تكون عن تلافي عيوب "طغيان الرأسمالية"[١٠٩].

لكنّ هذه التشابهات سطحية. فربّما كان الأقرب أن نجد في تصوّرات قطب صورة معكوسة لما أنتجه المستشرقون، فكلاهما ينطلق من الفكرة القائلة باختلاف جذري بين الغرب والشرق، وكلاهما يعتبر الإسلام جوهرًا واحدًا، يجب أن يكون كلّ فرد مسلم في كلّ زمان وكلّ مكان تجسيدًا له[١١٠]. لكن بينما يمجدّ الاستشراق كائنًا يسمّى الغرب، يشيد هذا التيار الذي ينتمي إليه قطب بروحانية الشرق ويدين ما يسمّيه مادّية الغرب، ويرفض أن يرى في الغرب وحضارته ما تنطوي عليه من مُثُل وأخلاق، ولا يعترف لهذا الغرب بنهضة روحية، أدبية وفنية وفلسفية، وما أنتجته من فكر يدور حول مفهوم "الفرد الحرّ".

والواقع أنّ فكر قطب، وفكر التيار الإسلامي في جملته، إنّما ينطلق بالذات من رفض هذه الحرّية، والخوف منها. فتحرير الإنسان وفقًا لمنهج الحاكمية لا يمكن أن يكون من فعل الإنسان ذاته أصلًا، بل هو في الحقيقة ليس تحرّرًا، وإنّما هو قبول بالخضوع. لذلك يفرق قطب بين ما يسمّيه "اليوتوبيا" الماركسية و"الواقعية" الإسلامية ساخرًا: "الماركسية تفترض أنّ الناس سيتحوّلون إلى ملائكة خيرين، ينتج كلّ منهم أقصى ما في طوقه، ولا يأخذ إلّا قدر ما يكفيه... وكلّ هذا بدون رقابة، وبدون حكومة، وبدون عقيدة سماوية تُطْمِعه في جنّة أو تخيفه من نار"[١١١]. فالإنسان يظلّ في نظره عبدًا من الناحية الأخلاقية، لا يستقيم إلّا رهبة وطمعًا، أو تحرّكه العصا والجزرة، مثله في ذلك مثل كلّ أيديولوجيا سلطوية.

إذا كانت الدولة الحديثة تقوم على مبدأ الحرّية والفردية، فإنّ قطب يعبّر عن الاتجاه المحافِظ الحديث المقاوم لهذه النزعة. فتأثّره بالفكر الغربي هو تأثر بالاتجاهات المحافظة فيه، التي تنطلق من الفزع إزاء الحرّيات النسبية التي نالها الفرد

المعاصر. والحلّ الذي يقدّمه، مثل كلّ هذه الاتجاهات، هو محاولة تصنيع انتماء إلى الدولة يعلو فوق إرادة الأفراد، سواء أكان الانتماء عرقيًا أم دينيًا أم "حضاريًا"، يمكن بموجبه تصنيف الناس إلى موالين للدولة المتعالية "بمبادئها" على البشر وأعداء أو خونة لها. وتتمثّل ميزة أسلمة الدولة عنده، بوصفها التجسيّد الإلهي على الأرض (حيث إنّ الحاكمية جوهر الإسلام في رأيه)، في أنّ هذه الحاكمية تقدّم للبشر أفضل سيّد ممكن للعبد الأبدي الذي هو الإنسان. وظيفة هذه الدولة "المثالية" هي قمع "الوحوش" داخل نفوس العبيد في معركة أبدية لا تنتهي. وهكذا تصبح الدولة القطبية – على غرار الدولة الهيجلية التي تمثّل "العقل" – القيمة الإنسانية العليا، والتجسيّد الحقيقي لإنسانية الإنسان، أي للإسلام.

بذلك حقّق قطب أقصى تسييس سلطوي يمكن تصوّره لعقيدة دينية.

لقد بدأ هذا الفصل بمناقشة مشكلة الاتجاه الأكثر تشدّدًا في تنظيم الإخوان إزاء ما فرضته الدولة الناصرية من تحديات. كان هذا التسيس السلطوي الشامل الذي طرحه قطب هو ردّ هذا الاتجاه على الناصرية. فالدمج المطلق بين العقيدة والدولة، وبينها وبين المجتمع، وضع الأساس النظري لحلّ راديكالي لمشكلة وضع السياسة داخل عقيدة الإخوان، بما يتكافأ مع الدور المركزي واسع النطاق للدولة الحديثة، وعلاقتها المتشعّبة بالفرد. فقد اتّسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه – ببساطة – أن يستوعب كافّة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي للّه والدين. فاللّه يصبح حاكمًا، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية. ويصبح كلّ مكوّن من مكوّنات الدين خاضعًا لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم يصبح هدف إقامة الدولة حاضرًا حضورًا تلقائيًا في كلّ ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتّت أو اضطراب.

(ب) الجاهلية

إذا كانت الحاكمية خارج العالم وفوقه، فالعالم أيضًا خارج الحاكمية: "إنّ العالم يعيش اليوم كلّه في 'جاهلية'.. [تتمثّل] في صورة "ادّعاء حقّ وضع التصوّرات

والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة"(١١٢). وتقوم ابتداءً على قاعدة "حاكمية العباد للعباد"(١١٣). فالجاهلية هي – ببساطة – اللاحاكمية، أي نقيضها المطلق منطقيًا وعمليًا، وفقًا لمبدأ الثالث المرفوع في منطق أرسطو: "ليس هناك حلّ وسط، ولا منهج بين بين... إنّما هناك حقّ وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية"(١١٤)، "مهما تنوّعت ألوان الجاهلية"(١١٥)، "سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو دكتاتورية، أوتوقراطية أو ثيوقراطية"(١١٦). فأحوال العالم وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته، لا تعني الإسلام القطبي في شيء، سوى من حيث تحديد "جاهليته"، أي إصدار حكم فقهي عليه يبرّر الانخلاع عنه.

والنتيجة المقصودة هي أنّ "الإسلام اليوم متوقّف عن الوجود، مجرّد الوجود"، و"استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين للبشرية" أول مرّة(١١٧)، بل أسوأ، حيث إنّ عرب الجزيرة "لم يكونوا من التبجح في الشرك بحيث ينسبون... الشرائع إلى أنفسهم، ويدعون أنّ لهم هم سلطة الحاكمية العليا"(١١٨).

ومن الناحية السياسية العملية، تُفضي هذه الفكرة إلى تكفير النظام والمجتمع القائمين في مصر – الناصرية وما بعد الناصرية – بطرق مختلفة، أولها وصم "المجتمعات المسمّاة إسلامية" بالجاهلية، حيث إنّها انتهت "إلى أن تصبح غريبة غربة كاملة عن الإسلام، تصوّره الاعتقادي، ونظامه العملي على السواء"(١١٩)، لأنّها "لا تدين بالعبودية للّه وحده في نظام حياتها.. فتدين بحاكمية غير الله"، وتتلقّى منها "كلّ مقوّمات حياتها تقريبًا"(١٢٠)، بل وتتلقّى عن المستشرقين فهمها للقرآن(١٢١). فالمجتمعات الإسلامية، في هذا الفكر، تقف في حالة تناقض مطلق مع الإسلام، ومدانة بالكفر. ولا مهرب لها سوى بتبنّي الإسلام القطبي.

الأطروحة بأكملها مبنيّة إذن على التمييز المُطلق بين الإسلام والجاهلية. لكنْ لمّا كان العالم لا يسير على هذا النحو الذي تطرحه القطبية، يكون أخطر ما يواجهه الإسلام في هذه الرؤية هو "هذا التميّع في اعتبار من يتّبعون شرائع غير الله... مؤمنين باللّه مسلمين، لمجرّد أنّهم يعتقدون بألوهية اللّه سبحانه وتعالى وحده،

ويقدّمون له وحده الشعائر"[١٢٢]. فهذا "التميّع" كفيل بفكّ الارتباط بين الإسلام والإسلام السياسي، وتهديد أساس الفكر القطبي ذاته. وبالتالي "الواجب الأول للدُّعاة إلى هذا الدين في الأرض" هو التكفير: "أن يُنزلوا تلك اللافتات الخادعة المرفوعة على الأوضاع الجاهلية"[١٢٣]، وأن يقرّروا "أنّ الدين الذي فيه الناس اليوم... ليس من اللّه قطعًا"، ويُعَرِّفوا الناس حقيقة مدلول "دين اللّه" (أي الحاكمية)، ليدخلوا فيه أو ليرفضوه[١٢٤].

وفقًا لهذا المنطق البيوريتاني، تكون الاتجاهات الأقرب إلى الإسلام القطبي هي الأخطر عليه من الاتجاهات الأبعد. وعلى سبيل المثال فإنّ "تعرية أهل الكتاب من شبهة أنّهم على شيء من دين اللّه ألزم وأشدّ ضرورة من حال المشركين الصريحين في شركهم"[١٢٥]. ومن باب أولى تعرية من يعتبرون أنفسهم مسلمين على غير مذهب الحاكمية.

لكنّ قطب، إذ يصل إلى ذروة التطرّف هنا، تنفجر في وجهه التناقضات. فإذا كان العالم كلّه يعيش في جاهلية، شاملة، بل وأكثر فجورًا في رأيه من جاهلية أهل قريش القدماء، نكون وكأنّنا بإزاء دين جديد، من حيث إنّه ينشأ من العدم. لكنّ مجمل أطروحة قطب لا تسير في هذا الاتجاه. فكلّ ما ذكره إنّما يكتسب معناه وتأثيره من مخاطبة من يمكن أن نسمّيهم "من يعتبرون أنفسهم، خطأ، مسلمين"، وفقًا لأفكاره. بعبارة أخرى، يعتمد قطب فعليًا على أنّ الفاصل بين الإسلام والجاهلية ليس بهذا الوضوح الباتر، وأنّ "المسلمين اسمًا فحسب" يختلفون عن غيرهم، بما يجعل الأولوية هي التوجّه إليهم وحثّهم على تبنّي الإسلام القطبي، باعتباره صحيح "الإسلام" الذي يؤمنون به. بعبارة أخرى، يفترض قطب بشأن "المسلمين اسمًا" أمرين متناقضين، أنّهم جاهليون كفّار لتحاكمهم إلى غير شرع اللّه، الذي يشكّل وفقًا لتصوّراته الفاصل بين الكفر والإيمان، وأنّهم "مسلمون" حريصون على اتّباع "صحيح الإسلام"، لذلك تتّجه لهم الدعوة القطبية.

كيف يمكن قيام أيديولوجيا تحتوي على هذا التناقض الفادح؟ إنّها في الواقع تقوم بالضبط بفضل، وليس رغم، هذا التناقض. لأنّها تقوم ببساطة على مخاطبة

الساخطين من المسلمين على الأوضاع، المستعدّين للانخلاع من المجتمع والانقلاب عليه. وأفكاره بتناقضها هذا تناسبهم تمامًا. وسيتّضح هذا بشكل أفضل لاحقًا.

*

يفضي بنا ذلك إلى استنتاج أساسي، أنّه رغم كلّ الادّعاءات بتقديم رؤية عالمية، كانت أيديولوجيا الحاكمية مصمّمة للمجتمع المصري المحلّي، سواء من حيث طبيعة الدعوة الموجّهة، التي تفترض أصلًا في المستمع أو القارئ الرغبة في أن يكون "مسلمًا حقًّا"، أو من حيث وضع أسس نظام سلطوي مناوئ للنظام السلطوي القائم. ولنفس السبب لا تجد هذه الأيديولوجيا عدوَّها الأساسي في المسيحية أو البوذية، أو غيرهما من الأديان، وإنّما في الناصرية، أشدّ نماذج الدولة الحديثة حضورًا وخطورة في العالم العربي آنذاك، بسبب جاذبيتها الشعبية الناتجة عن معاركها مع الاستعمار، وبسبب تأميمها للدين من الناحية الأيديولوجية.

ولمّا كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلًا، انصبّ هجوم قطب على الأسس التي تقوم عليها الدولة الناصرية. فأكّد، مهاجمًا مفهوم الدولة القومية، أنّ شعارات، "القومية"، و"الوطن"، و"الشعب، و"الطبقة"، وتقرير الشرائع والقوانين باسمها، والمطالبة بالتضحية في سبيلها، إقامة لأصنام تُعبَد من دون اللّه[١٢٦]. بل هي في تصوّره ليست أكثر من فكرة ومؤامرة صليبية، تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي[١٢٧]. أمّا "الاشتراكية العلمية" (شعار الستينيات)، فهي مادّية بالضرورة، وتُعتبر المناداة بها "عدولًا جذريًّا عن الإسلام"، كما أنّ "محاولة الجمع بينهما، محاولة للجمع بين الكفر والإسلام"[١٢٨].

كذلك تعرّض قطب بشكل غير مباشر لإجراءات الناصرية في الستينيات، فأدان اتّساع استيلاء الحاكم على الموارد الخاصّة، من حيث المبدأ، حتّى لا "يستذل أعناقهم [:الناس] بها.. ويُفقدهم القدرة على أن يقوموا بدورهم في النصيحة الحرّة، والرقابة الواعية، وتغيير المنكر... فإنّ هذا كلّه لا يتأتّى للأفراد قطّ، ما لم تكن لهم موارد رزق خاصّة لا يتحكّم فيها الإمام والولاة"[١٢٩]. ومغزى هذا التعديل الذي أدخله قطب على فكرته السابقة عن "العدالة الاجتماعية" – رغم أنّه يتعلّق طبعًا بالحاكم المسلم القطبي

– أنّه ينزع الشرعية عن الاتجاه الناصري للتأميم في حدّ ذاته. وتصبح الملكية الفردية في هذا التصوّر الجديد قاعدة النظام الإسلامي، التي تُحَرِّم مصادرتها "بدون ضرورة عامّة، مع التعويض المجزي الذي لا غبن فيه"(١٣٠).

ولمّا كانت القومية العربية والاشتراكية العلمية آلهة في التصوّر القطبي، أشار قطب تلميحًا للميثاق بوصفه "قرآنًا" بديلًا "يُتلى ويدرس"(١٣١)، ويقال للناس أن تتلقّى منه تصوّراتها وشرائعها وقيمها(١٣٢)، فتحلّ مثل هذه الكتب محلّ القرآن، إذ "تُستَمَد منها أوضاع المجتمع... ويُستشهَد بفقراتها كما يستشهد المسلم بكتاب اللّه وآياته"(١٣٣). بل هي تحاول احتواء الإسلام نفسه، بحيث يَستمدّ الدين – دون حتّى تخصيص الإسلام – "وجوده وشرعيته ذاتها من اعتراف العقيدة الجديدة به ضمن مقوّماتها"(١٣٤).

وقد يقال إنّه قد يُحسب للناصرية – فيما يتعلق بالإسلام – أنّها أشادت به ودعّمت مؤسّساته عمليًا. لكن من وجهة نظر الإسلام القُطبي؛ لأنّه يفصل بشكل قاطع بين الإسلام (الذي هو الحاكمية عنده) والجاهلية، يُعتبر هذا "الاستيعاب" تزويرًا للعقيدة، أو احتواءً لها من جانب الجاهلية. فالتسييس الكامل للعقيدة جعل كلمة الدين تساوي عنده (وقبله أبو الأعلى المودودي) النظام الاجتماعي، وبشكل أخصّ نظام الدولة، والشرعية الدينية في الفكر القطبي هي ذاتها الشرعية السياسية. وبالتالي اعتراف الميثاق بالدين ضمن مقوّمات المجتمع، يعني استيلاء الجاهلية على الإسلام.

بل يمكن القول بأنّ الناصرية وما شابهها هي أخطر أنواع الجاهلية؛ لأنّها تخلط الأوراق من وجهة النظر القطبية. لذلك أشار قطب، تلميحًا أيضًا، إلى أنّ الناصرية مؤامرة على الإسلام. فهي اختراع صليبي صهيوني، أقيم بهدف تلافي النفور الذي لاقته تجربة أتاتورك في تركيا الحديثة بعلمانيّتها السافرة. فالنظام الناصري – بدلًا من ذلك – يعمل على "غرس عقيدة أخرى وضعية من صنع العبيد تتحكّم في الإسلام وتتسلّق عليه"(١٣٥)، وينفّذ "جميع المشروعات التي أشارت بها مؤتمرات التبشير، وبرتوكولات صهيون"، التي تتلخّص في تصوّره في تسليط أجهزة التوجيه والإعلام لتدمير القيم والأخلاق الإسلامية، وسحق التصوّرات والاتجاهات الإسلامية (أي

الإخوانية)، وإخراج المرأة المسلمة إلى الشارع، وجعلها فتنة للمجتمع وتيسير وستر الانحلال، "كلّ ذلك وهي تزعم أنّها مسلمة وتحترم العقيدة"(١٣٦).

ولمّا كان قطب متيقنًا من أن النظام شريك في "المخطّط العالمي ضدّ الإسلام"، كان عليه أن يفسر الحروب والصراعات التي دخلها هذا النظام مع الغرب وإسرائيل(١٣٧). هنا أكّد قطب أنّ هذه الحروب والعداوات، وفقًا للنمط التآمري من التفكير، ليست إلّا "حروبًا مصطنعة" و"عداوات مصطنعة"، أثيرت بهدف صنع بطولات مزيفة، تبرّر وتغطّي ضرب الحركة الإسلامية(١٣٨)، الذي تتجاهله كلّ الأجهزة العالمية، بهدف تسهيل القضاء على القلّة الباقية "التي لم تَجُز عليها الخدعة"(١٣٩)، أي الإخوان المسلمين.

وتسفر النصوص القطبية أكثر فأكثر عن شاغلها المباشر، بالدخول في صراع أيديولوجي مع الناصرية حول مهمّات أيديولوجيا القومية العربية. فالصراع مع الغرب لن ينتهي بالنصر إلّا على يد الإسلام، وفق الرؤية القطبية. لأنّ الشعوب الإسلامية "لم يأتها الوهن.. إلّا بعد تمزّقها. على أساس مُلك البيوت(١٤٠)، أو على أساس القوميّات! إلّا أن تثوب إلى دينها، وإلى رايته الواحدة"(١٤١). وبالنسبة للقضية الفلسطينية، أكّد أنّ اليهود لم يستطيلوا على الناس في فلسطين إلّا "لأنّ الناس لم يعد لهم دين ولم يعودوا مسلمين"(١٤٢). والنصر على اليهود حتميّ إذا عادوا للإسلام(١٤٣)، في حين أنّ "القومية العربية" التي تدّعي قدرتها على التصدّي لهذه المشكلات، ليست – كما مرّ بنا – سوى صنيعة الاستعمار الصليبي.

فضلًا عن ذلك، أكّد قطب أنّ العرب لا قيمة لهم في التاريخ أو المستقبل إلّا بوصفهم حملة رسالة الإسلام، "وهذا ما يجب أن يذكره العرب جيّدًا إذا هم أرادوا الحياة، وأرادوا القوّة، وأرادوا القيادة"(١٤٤). بعبارة أخرى، يتوقّف تحقّق الأحلام التي بثّتها فكرة "القومية العربية" على التخلّي عن الفكرة لصالح الفكرة الإسلامية على النمط الحاكمي.

تتكشّف فكرة "الجاهلية الشاملة" إذن عن كونها من الناحية العملية ردًّا أيديولوجيًّا على الناصرية، والدولة القومية المستقلّة في العالم العربي عمومًا، يتنافس

معها على نفس الجمهور (الإنتليجنسيا)، وبصدد ذات المهمّات. ومثلها مثل الادّعاءات القومية، لا تشعر فكرة الحاكمية بالحاجة إلى تقديم تصوّر واضح بشأن ما ستنجزه في مواجهة الاستعمار؛ لأنّ النصر الإلهي سيأتي لمن يسيرون في طريق الحقّ، لتتكرّر فتوحات القرن السابع الميلادي على أيديهم. فالنصر مترتّب بشكل شبه آلي بمجرّد التمسّك بالإسلام على النمط القطبي.

على هذا النحو أدّى غرس مفهوم الجاهلية في قلب بنية الفكر السياسي الإسلامي إلى وضع أساس نظري قوي لعمل سياسي ضدّ النظام الناصري وأشباهه، ولتجنيد الساخطين على النظام على أسس مغايرة تمامًا لتوجّهاته، تستبعد من حيث المبدأ أيّة مناقشة حول إنجازات أو مثالب النظام، وتخرج تمامًا عن دائرة التقسيم الناصري للدول والاتجاهات السياسية إلى رجعية وتقدمية. فبالنسبة للمسلم القطبي تصبح بديهية أنّ النظام القائم لا يحكم بالقرآن مباشرة، بل وادّعائه رابطة ما بالإسلام، كافية لتحديد موقف عدائي منه، دون حاجة لتناول سياسات النظام بالنقد، أو اقتراح بدائل لها[١٤٥].

بهذا الإنجاز النظري تتأسّس مشروعية عداء الاتجاه الإخواني الراديكالي للنظام، بما يستبعد منطق التعاون معه أو الانتظار السلبي لحين سقوطه. فإعادة إنشاء الإسلام (نظرًا لأنّ الجاهلية شملت العالم) مهمّة حالية لا علاقة لها بتتبّع تطوّرات الأوضاع السياسية التي اعتُبرت جاهلية. الزمن زمن الحرب بين الإسلام على الطريقة القطبية والعالم أجمع، بدءًا بالجاهلية الناصرية.

(ج) العُصبة المؤمنة

بعد وضع الحدود المطلقة بين الجاهلية والإسلام، وحفر خنادق الحرب بينهما، وتمييز الرايات بشكل قاطع، تتبقّى مهمّة الإجابة عن السؤال السياسي الاستراتيجي: ما العمل؟ ما العمل لمواجهة هذه "الجاهلية"؟ كيف يمكن أن تقام الدولة الإسلامية؟ كيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟ وبصيغة أكثر مباشرة: كيف يمكن مواجهة الناصرية، والدولة القومية المستقلّة -عمومًا، تنظيميًا ودعائيًا؟

(١) **إنتاج المغترب القطبي:** الإجابة التي قدّمها قطب هي إقامة حزب انقلابي إسلامي، يسمّيه "الطليعة المؤمنة"، أو "العُصبة المؤمنة"، تتسلّح بعقيدة "الحاكمية/ الجاهلية"، وتتبّع خطى نشر الدعوة الإسلامية، كما حدثت منذ أربعة عشر قرنًا. فمعالم الطريق الذي ستقطعه العُصبة، لا بدّ من اشتقاقها من المصدر الوحيد للمعرفة، "القرآن... ومن توجيهاته الأساسية"[١٤٦]، لأنّ "التوجيهات والأسس التي جاء بها القرآن لكي ينشئ الجماعة المسلمة الأولى [:في مكة]، هي هي لا تزال التوجيهات والأسس الضرورية لقيام الجماعة المسلمة في كل زمان ومكان... لا، بل إنّ أعداءها التقليديين الذين كان يواجههم القرآن هم هم، ووسائلهم هي هي"[١٤٧]. لكنّ هذا التماثل لا ينفي دور قطب باعتباره "فقيهًا للحركة". فدوره لا يتوقّف فقط عند الإحالة للنموذج القديم وتفسيره، بل يمتدّ إلى تقديم "اجتهاد جديد"، يوائم بين هذه التوجيهات والأسس التي يستخلصها، وبين "طبيعة الفترة الحاضرة ومقتضياتها المتغيّرة قليلًا أو كثيرًا"[١٤٨]. يؤهّله لهذا الدور، في رأيه – بالإضافة لثقافته القرآنية – أنّه قضى أربعين سنة من عمره في "القراءة والاطّلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية"[١٤٩]، فصار خبيرًا بما يسمّيه الجاهلية المعاصرة.

رغم أهمية إيجاد علاقة بين "المعالم" الإسلامية الموحّدة العابرة للتاريخ وبين الواقع المعاصر، فإنّ إقامتها ليست في رأي قطب واجبًا عامًّا على أفراد العصبة المؤمنة. على العكس. قيمة دور قطب هو إعفاؤهم من اختبار العالم. فعليهم أن يأخذوا خلاصة تجاربه لكي يتجنّبوا هذه الخبرة تمامًا في فترة الحضانة والتكوين النظري، وأن يقصروا مصدر التلقّي في العقيدة على القرآن وحده – وفقًا لتفسيره هو – سواء فيما يختصّ بالقيم والأخلاق، أو مناهج الحكم والسياسة والاقتصاد[١٥٠]، "لا يخالط عقولهم وقلوبهم غيره من كلام البشر"[١٥١]. وعلى كلّ منهم أن يمارس رقابة ذاتية على كلّ خوالج نفسه وسلوكيّاته التي كان يمارسها في الجاهلية، "حتّى يخلص القلب للتصوّر الجديد"[١٥٢]. والغرض من هذا النمط من التربية هو إنتاج فرد "حاكمي" نقي، إن جاز التعبير. ودور خبرة قطب بالجاهلية هي إعفاؤهم من خبرة العالم الذي يعيشون فيه.

على هذا النحو يصبح عضو العُصبة المؤمنة متفرغًا تمامًا لمهمّته بلا أي تشوّش. فيتلقّى آيات القرآن – في تشبيه عسكري دالّ – "كما يتلقّى الجندي في الميدان" الأمر اليومي، "ليعمل به فور تلقّيه"[١٥٣]، ويقف "أمام أي عقيدة ليست هي الإسلام، هي موقف المفارقة والرفض منذ اللحظة الأولى، وكذلك وقفته أمام أي شرع أو نظام أو وضع ليست الحاكمية فيه للّه وحده.. قبل الدخول في أي محاولة للبحث عن مشابهات أو مخالفات بين شيء من هذا كلّه وبين الإسلام"[١٥٤]. فالجندي لا يبحث في مواقف "الأعداء" وأفكارهم وحججهم، وإنّما يكتفي بتمييزهم بشارات وعلامات، ويحدّد مواقعهم في الخنادق.

وبعد أن يصبح "المسلم القطبي" جنديًّا إلهيًّا نقيًّا على هذا النحو، عليه أن يلتزم بالانضباط الداخلي، بأن "يجعل من نفسه ومن خُلُقه ومن سلوكه ومن حياته صورة حيّة" لهذا الدين[١٥٥]، فحياته ليست إلّا جنديّة متّصلة.

لكنّ اغتراب الجندي المذكور أعمق من ذلك. فالجاهلية شاملة، تحيط به من كلّ جانب، لأنّ الفارق بين الإسلام والجاهلية يشمل "كلّ جزئية من جزئيات المعرفة، وجزئيات الحركة، وجزئيات الواقع في الاقتصاد، والسياسة، والحكم، والخلق، والسلوك والأدب والفنّ، إلى آخر جوانب الحياة الإنسانية"[١٥٦].

ويُفضي شمول الجاهلية هذا – طبعًا – إلى رعب دائم للفرد المسلم من الانحراف. لأن الحصار الخارجي الذي يهدّد نقاءه الداخلي شامل ومتواصل، وبالتالي وعليه أن يراقب نفسه باستمرار لكيلا ينهار تمامًا. خصوصًا لأنّه، وفقًا لقطب، إذا ساير الجاهلية خطوة واحدة، واحدة فقط، ستجعله هذه الخطوة "يفقد المنهج كلّه، ويفقد الطريق"[١٥٧]. و"القلب البشري حين ينحرف **شعرة واحدة** عن العقيدة الصحيحة لا يقف عند حدٍّ في ضلاله وشروده"[١٥٨].

الجندي القطبي إذن هَشّ تمامًا، مُعرَّض لضغوط هائلة، ويتمتّع بفرص نجاة محدودة فيما يبدو. لكنّ العلاج الذي يقدّمه قطب لهذه الهشاشة هو مزيد من الهشاشة: أن يمعن هذا المسلم القطبي في الاغتراب الشامل بأن يخلع نفسه من جميع الروابط الاجتماعية العادية، لتنحصر عصبيّته في "ربِّه ودينه"[١٥٩]، وجنسيّته

في عقيدته، ووطنه في "دار الإسلام"، حيث تترعرع أزهار الحاكمية(١٦٠). أمّا حيث لا تترعرع، فهي "دار الحرب"، وإن كان فيها "مولده وقرابته من النسب وصهره وأمواله ومنافعه"(١٦١). ذلك أنّه: "إذا انبتّت وشيجة [:انقطعت رابطة] العقيدة، انبتت الأواصر الأخرى من جذورها"(١٦٢).

ومثلما كان الحال في الاغتراب الروحي الشامل(١٦٣)، يتميّز الخليع "القطبي" عن باقي البشر بفعل هذا الانخلاع ذاته، لأنّ روابط البشر من الوطن والنسب والجنس والمصالح والمصير المشترك، ليست في هذا التصوُّر سوى روابط حيوانية، تميّز "القطيع"، أمّا رابطة العقيدة فتتعلّق بروح الإنسان، "وإدراكه المميّز له عن سائر الخلائق"(١٦٤). يصبح الاغتراب الشامل إذن ميزة ومبررًا للاستعلاء.

هذا الجندي ليس فارسًا إقطاعيًّا، أو نبيلًا محاربًا، بل عبد. فقد باع نفسه وما له للّه، فلم يعُد له أن يتصرّف فيهما خارج إرادته في صغيرة أو كبيرة(١٦٥). ليس فقط بمعنى تقوى اللّه، ولكن بمعنى أعمق، أنّه يكاد يكون أجيرًا مغتربًا تمامًا حتّى عمّا يضحي بنفسه من أجله، أي إقامة الدولة الإسلامية. فكلّ ما يعنيه هو أن ينفذ الأوامر ليحصل على المكافأة الأخروية. أمّا مصير الدعوة، "فذلك شأن صاحب الأمر [أي اللّه] لا شأن الأجير"(١٦٦). وليس له أن يطمع في "انتصار الدعوة"(١٦٧) . لكن ثمّة مكافأة دنيوية معنوية، هي أن يستمتع بما يشعر به – أي هذه النفس المكرّسة للجندية – من قيمة الهداية ووضوح الرؤية والطمأنينة، وحلاوة الإيمان(١٦٨).

على هذا النحو يكتمل اغتراب الجندي القطبي بشكل جذري، إذ يفقد تاريخه وجذوره وعلاقاته الاجتماعية الموروثة والمستجدة قبل "تجنيده"، ويصبح لهذا بالذات مؤهّلًا تمامًا لمحو فردية الناس وإرادتهم (بإخضاعهم لما يعتبره التشريع أو الأوامر الإلهية عمومًا). وبتفريغ نفسه بالكامل على هذا النحو، يستطيع أن يستعلي على أقرانه من البشر. لأنّه هنا لا يستعلي بذاته هو، ولكن بنوعية اغترابه الشامل عن الناس وعن نفسه. الإنسان عند قطب عبدٌ بالفطرة، وتحقّقه يكمن في اكتمال اغترابه وعبوديته، وفي تعامله مع نفسه أولًا (وبالتالي مع بقية البشر)، على أنّه عبد مستعدّ للعصيان دائمًا، يجاهد نفسه لمنع عصيان سيّده. وبانقسامه على هذا النحو من

الداخل إلى عاصٍ محتمل وعصا تأديب لهذا العاصي، يصبح بدوره عصا على غيره من العبيد الآبقين، مليئًا بالفخر بهذا الدور. وعلى حدّ تعبير قطب: إذا كان عضو العُصبة المؤمنة عبدًا، فإنّما هو عبدٌ "يخدم سيّدا واحدًا.. [على خلاف المشرك] الذي يتنازعه [في رأي قطب] شتّى الأسياد والأرباب"[١٦٩]، فالإنسان عند قطب عبدٌ بالضرورة، فإذا لم يكن عبدًا للّه، فسيصبح عبدًا لمختلف الأرباب الأرضية، أو حتّى لشهواته وهواه وجهله. ومن ثم فالحكمة تقتضي أن يستسلم "للمنهج الإلهي" في تدبير أمور نفسه[١٧٠]، وأن ينطلق من إدراكه "لحقيقة الألوهية" التي لا يجمعها أيُّ رابط "بحقيقة العبودية" – التي تشمل الإنسان[١٧١] – في تحديد "قواعد التعامل مع شتّى الآفاق والعوالم التي يتعامل معها الكائن الإنساني"، بدءًا من اللّه وحتّى بني البشر[١٧٢]. بعبارة أخرى، يتميّز المسلم القطبي عن أقرانه من البشر بأنّه أصبح جنديًّا يعمل لتنفيذ الأوامر الإلهية. فيتعلّم بذلك – مرّة وإلى الأبد – كراهية الحرّية والمسئولية الفردية تجاه القيَم والمجتمع.

ببناء "الجندي الإلهي" على هذا النحو، يصبح من الطبيعي أن يشعُر بالاحتقار تجاه "أعراض الحياة كلّها"، "وقيم الكافرين" على وجه الخصوص[١٧٣]، متفرّغًا لوضع "راية اللّه فوق هامات الأرض والناس، ليتطلّع إليها البشر في مكانها الرفيع"[١٧٤]، أي فوق هاماتهم..! حيث يمكنهم أن يروا بجانبها، قدما ذلك الجندي – الأجير – العبد القطبي، ممسكًا إيّاها وقد تعلّقت عيناه بالسماء، في نظرة زائغة لا تلمح شيئًا معينًا في هذه الأرض، ولا حتّى ملامح الوجوه أسفل راية اللّه، وأسفل قدميه.

(٢) إنتاج العُصبة المؤمنة: بعد كلّ هذا الاغتراب الشامل لا تتبقّى للجُندي الحاكمي أيّة رابطة إنسانية. فحتّى العلاقة مع بقيّة أفراد العصبة المؤمنة ليست رابطة شعورية، ولا في المحلّ الأول رابطة إنسانية. هي رابطة تقوم على اتفاق في الوضع، وضع تعبيد المرء لنفسه لله، وانصياعه كفرد للتكليف الإلهي بالعمل على السيادة على البشرية، ليس بذاته ولكنّ من أجل اللّه وبالنيابة عنه. فرابطة العقيدة التي تربطهم هي في المقام الأول رابطة غير إنسانية، بل رابطة بين "العبد" القطبي وربّه،

ومن خلال ذلك – وفقط من خلال ذلك – تصبح في المقام الثاني رابطة بباقي المسلمين القطبيين. لذلك تجهل هذه العلاقة بالضرورة عنصر المسئولية الفردية عن الآخر، لأنها علاقة أساسها أن تكون أحد مظاهر وتبدّيات طاعة العبد لسيّده، لربّه.

هذه الرابطة المغتربة القائمة على الانخلاع المشترك من المجتمع الجاهلي رابطة تصوُّرية خالصة، لأنها قائمة على الجندية المشتركة بين مفرَّغي النفس. طبيعي إذن ألا تكون بالضرورة ولا أساسًا رابطة إنسانية بأناس من لحم ودمّ، وأن تصلح بنفس القدر لربط أفراد العصبة بأناس ليسوا على قيد الحياة أصلا. ومن هنا رأى قُطب أن هذه الرابطة تربط العبد القطبي بنفس القدر بأشباح قادمة من الماضي، هم سلسلة الأنبياء وأتباعهم المؤمنين. فلمّا كان جميع الرسل قد جاءوا "بسائر حقائق العقيدة الإسلامية"[١٧٥] [أي الحاكمية]، فإنّ ذلك يصبح أساسًا لتقسيم البشرية على مدى تاريخها وحضاراتها إلى أمّتين: "أمّة المسلمين من أتباع الرسل... وأمّة غير المسلمين"[١٧٦].

هذا النَسَب يعطي للعبد القطبي أيضًا قيمة إضافية أخرى، ترفعه فوق باقي البشر. فبقدر انفصاله عن الجاهلية التي تعمّ العالم، بقدر ما يدّعي وفقًا لذلك ارتباطه بأمّة عابرة للتاريخ، سرمدية، هي خلاصة البشرية، أو هي وحدها التي تستحقّ مسمّى البشرية وسط الحيوانية الجاهلية.

ليس معنى ذلك أنّ علاقة المسلم القطبي بالعصبة المؤمنة من أمثاله لا قيمة لها. بل يمكن القول بأنّ المرء لا يمكن أن يكون مسلمًا وفقًا لقطب إلّا بالقيام بواجب جوهري، هو إقامة هذه العصبة مع أمثاله. لأنّ الإسلام "هو الانخلاع من المجتمع الجاهلي وتصوّراته وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية وللعصبة المؤمنة، التي تريد أن تحقّق الإسلام في عالم الواقع"[١٧٧]. ورغم أنّ قطب لا يصل به الأمر إلى حدّ تكفير من لا يلتحق من المسلمين الحاملين للعقيدة القطبية بالعُصبة المؤمنة، فإنّه يُحَمِّله أمام اللّه "تبعة الفتنة في الأرض... والفساد الكبير"[١٧٨]. لكنّ المسألة تبدو في هذا التصوّر أبعد ما يكون عن الاختيار. فبعد كلّ هذا القدر من الانخلاع الاغترابي، يكون الانضمام للعُصبة المؤمنة، لأناس مؤمنين

بنفس الأفكار، هو فعليًا المتنفَّس الوحيد للعبد القطبي.

هذا الانضمام جوهري أيضًا لإتمام المهمّة التي كرّس لها الخليع القطبي نفسه. فواجبه ينحصر تحديدًا في أن يواجه الجاهلية. هنا يقول له قطب إنّ الجاهلية تتمثّل دومًا في "تجمّع حركي"، أو "مجتمع عضوي" متكامل متناسق، "يتحرّك بإرادة واعية أو غير واعية للمحافظة على وجوده"[١٧٩]. وبالتالي تتطلّب مقاومته وتغييره إقامة "مجتمع آخر له ذات الخصائص، ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى"[١٨٠]، أي إقامة العُصبة المؤمنة. وبناء عليه، الأفراد "المسلمون نظريًا" خارجها، سيظلّوا – بسبب هذه الرؤية للمجتمع الجاهلي ككُلّ متناسق – "يقومون [فعلًا] بتقوية المجتمع الجاهلي، الذي يعملون [نظريًا] على إزالته"[١٨١].

(٣) اغتراب العُصبة المؤمنة ككلّ: المسألة بهذا الشكل تعني وضع "الجاهلية" والإسلام القطبي في صورة مجتمع أمام مجتمع، لا في صورة حزب يواجه حزبًا؛ أي في صورة كيانات منفصلة، لا في صورة تيارات سياسية أو فكرية داخل ذات المجتمع. ويفضي هذا الموقف إلى دمج المجتمع بالسياسة بالعقيدة الدينية، دمجًا غير مسبوق. ويصرّح قطب مباشرة بفكرته هذه، فعلاقة كلّ نظام اجتماعي بعقيدته هي عنده علاقة "انبثاق" مباشر[١٨٢]، بمعنى أنّ نظام المجتمع ينبثق عن عقيدته.

هذه الرؤية رومانتيكية بطبيعتها؛ لأنّها تبرز جانب الوحدة والهُويّة في المجتمع على حساب جانب التناقض والانقسام، ولا ترى في تعقّد المجتمع سوى تعقّد الآلة التي تتلاحم تروسها وسيورها؛ لتؤدِّي في النهاية عملًا واحدًا متناسقًا. ويؤدّي اعتبار العقيدة جوهرًا لا ينقسم ووضعها أساسًا ينبثق منه المجتمع إلى اكتمال الوصف المثالي الرومانتيكي، ليصبح الفعل الاجتماعي التاريخي أمرًا غير مفهوم إلّا بوصفه امتدادًا لفكر جديد يأتي من خارج المجتمع، من السماء، لينشئ نظامه الخاصّ.

فضلًا عن ذلك، يحتكر ذلك التنظيم (أو المجتمع) العقيدة نفسها. فهو يحتكر حقّ فهم القرآن، ليكتمل بذلك تحويل العُصبة المؤمنة إلى "كنيسة" بحقّ المعنى.

تَحتكر المصير الدنيوي والأخروي، ويرتبط بها "شعبها" المسلم ارتباط انتماء. فالقرآن عند قطب "لا يدركه حقّ إدراكه من يعيش خالي البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية"، حيث إنّ هدف القرآن هو إقامة وتسيير الدولة الإسلامية[١٨٣]، وبالتالي يعتمد إدراك القرآن على "استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقّاه في خضمّ... معترك الجهاد"[١٨٤]. بعبارة أخرى، فهم القرآن مشروط بالانضمام إلى العُصبة المؤمنة. وبصفة عامّة فإنّ المعرفة التي لا تتحوّل لتوّها إلى حركة "ليست من جنس هذا الدين"[١٨٥].

يضع هذا التصوّر لطبيعة "المعرفة القرآنية" أساسًا قويًّا لرفض جميع أشكال الفكر والعمل الإسلاميين خارج نطاق "الإسلام القطبي"، ولو كان داخل نطاق الأصولية الإسلامية، وبصفة خاصّة النشاط الإصلاحي، فالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر في مجتمع جاهلي، يجب أن يتوجّه أساسًا إلى الأمر بالحاكمية، والنهي عن الجاهلية[١٨٦]. أمّا نقد الأوضاع الجزئية المخالفة للشريعة، فهي "غيرة غبية" على الإسلام، تقدّم ضمنيًّا شهادة للمجتمع القائم بأنّه "مسلم"، عدا هذه المخالفات[١٨٧]. كذلك فإنّ التكتيكات المهادنة مرفوضة، سواء اكانت "التسرّب في المجتمع الجاهلي والتميّع في تشكيلاته"[١٨٨]، أم الالتقاء معه في منتصف الطريق "كخطّة للوصول إلى النصر في النهاية"[١٨٩].

(٤) **فقه الحركة:** فقه الحركة هو حركة العُصبة المؤمنة لإحلال الحاكمية محلّ الجاهلية. وهو عند قطب الفقه الوحيد المسموح به في تلك المرحلة. "فالمسألة الإسلامية" – إن جاز التعبير – مسألة سياسية في المقام الأول، وما يعوق تحوّل المجتمعات من الجاهلية إلى الإسلام، هو "وجود الطواغيت"، و"وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطواغيت من دون اللّه"[١٩٠]. في ظلّ هذا الوضع لا يجوز للفقه أن يتّجه إلى الإجابة عن أسئلة حول أحكام الشريعة في أرض لا تقام فيها الشريعة، أو إلى الدراسة الفقهية للفروع وأحكامها[١٩١]، فذلك عبث لا جدوى منه، لأنّ

"المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي"[١٩٢]، بل هو خروج عن طبيعة الفقه الإسلامي ذاتها، لأنّها في مفهومها القطبي "وليدة الحركة وفق المنهج الإسلامي"[١٩٣]. باختصار، إقامة المجتمع الإسلامي وفقًا "لفقه الحركة" هي الطريق الوحيد للعمل الإسلامي "الحقيقي"، بل هي الطريق الوحيد "لخلاص البشرية المهدّدة بالدمار والبوار"[١٩٤].

بالتالي، جميع أشكال الفكر الإسلامي عدا "فقه الحركة" مرفوضة، ولا يجوز تجديد الفكر الإسلامي بالاستعانة بالفكر الغربي المعادي "لمنهج التفكير الديني بجملته"[١٩٥]، أو الدعوة للإسلام تحت عناوين أخرى، كالاشتراكية والديمقراطية[١٩٦]، أو حتّى "تلمس موافقات من النظريات العلمية للنصوص القرآنية"[١٩٧]. بعبارة أخرى، الإصلاح وكلّ أشكال تجديد الفكر الإسلامي مستبعدة، بما في ذلك اجتهادات سيّد قطب السابقة بشأن العدالة الاجتماعية – مثلًا – لأنّ هذه الأشكال كانت محاولة لبلورة "العقيدة الإسلامية في صورة نظرية مذهبية.. أو صورة تشريعات مفصّلة"، وهي محاولات أصبحت وفقًا لهذه الرؤية الجديدة "محاولات ذليلة"[١٩٨].

كذلك، يتجنّب "فقه الحركة" وصف المجتمع المقبل، فاتحًا أمام ذلك المجتمع المثالي باب الاجتهاد على مصراعيه جميعًا، فمشكلات ذلك المجتمع "ليست مشكلات جاهزة حتّى نهيئ لها حلولًا جاهزة، إنّها مشكلات ستنشأ بشكل خاصّ وبحجم خاصّ، وفق ظروف في علم الغيب"[١٩٩]. فالفقه الإسلامي لا ينشأ إلّا في واقع حياة المجتمع المسلم[٢٠٠]، ويقوم على فكرة أنّ "ذلك الواقع يؤلّف مع النصوص والأحكام مركّبًا لا تنفصل عناصره"[٢٠١]. ومن حيث المبدأ، سيكون المجتمع المقبل معفيًّا من التقيّد بالأحكام المعروفة في الفقه الإسلامي، التي نشأت في زمن مضى، وسينشئ فقهه الخاصّ استنادًا إلى "شريعة اللّه الأصلية، لا إلى آراء الرجال[٢٠٢]. وإذا كان التصوّر الإسلامي عند سيّد قطب هو في جوهره "تصميم لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم"[٢٠٣]، فمن الواضح أنّ هذا "التصميم" غير موجود إلّا بشكل ضمني، بل أكثر من ذلك، أنّه غير قابل للتعرّف عليه قبل بدء عملية الإنشاء ذاتها. وهكذا فإنّ باب الاجتهاد مفتوح مبدئيًّا، لكنّه يجب أن يقتصر الآن، وفقًا لمنطقه هذا، على فقه

إنشاء الحزب الانقلابي الإسلامي، فقه الحركة.

والواقع أنّ الضمانة الأساسية لقيام هذا المجتمع المثالي عند سيّد قطب، لا تكمن في اتّباع سياسات بعينها، وإنّما في تربية العصبة المؤمنة، التي ستقيم هذا المجتمع، وإخلاصها للعقيدة، وضميرها الحي المتجرّد السابق وصفه. فالنظم الإسلامية هي قبل كلّ شيء "روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه العقيدة"، وفقًا لمبدأ القدرة المطلقة لإشعاع الذات الرومانتيكية، ومن ثم: "متى وُجِد المسلمون حقًا... نشأ النظام الإسلامي نشأة ذاتية، وقامت صورة منه تناسب هؤلاء المسلمين وبيئتهم وأحوالهم كلّها"[٢٠٤]. لا توجد إذن رؤية يوتوبية لمجتمع المستقبل، ولا يعنيه في الواقع أوضاع هذا المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فالخيار مفتوح لكلّ مجتمع إسلامي لتشكيل واقع إسلامي يناسبه. الواجب الحالي إذن هو اتباع فقه الحركة، لا تدبّر المجتمع المقبل.

(٥) **الاستراتيجية والتكتيك:** تتبنى الاستراتيجية في فقه الحركة على التصوّر القائم على تقسيم العالم إلى حاكمية وجاهلية. الحاكمية تتمثّل أولًا وأخيرًا في العُصبة المؤمنة، وبقيّة العالم بدرجات متفاوتة في المعسكر الآخر. وتقوم المعركة على الاحتشاد في جبهتين متماسكتين.

من ناحية العُصبة المؤمنة، فإنّها تندغم في بعضها لتصبح وكأنّها فرد واحد. فالولاء والطاعة والتبعية يكونون للقيادة وحدها[٢٠٥]. وليس لعضو العُصبة أن يشكّل مع عدد من زملائه تكتّلًا أو جيبًا بعيدًا عن القيادة[٢٠٦]، بل يحرّم عليه قطب إبلاغ أيّ خبر لزملائه دون الرجوع مسبقًا لهذه القيادة، التي تملك وحدها "تقدير المصلحة في إذاعته"[٢٠٧]، وبالتالي تحتكر القيادة المعرفة وتمسك بكلّ خيوط التنظيم وحركة الأفكار داخله.

بالمقابل، تحتشد الجاهلية لتندغم في معسكر واحد. فالمعركة هي أولًا وأخيرًا معركة عقيدة، أي معركة هُويّة، تخوضها الصهيونية والصليبية والشيوعية (وكلّ منها

له صفة العالمية) بهدف واحد: "تحطيم الإسلام"(٢٠٨)، وتتحالف مع بعضها حين تكون المعركة "مع المسلمين"(٢٠٩). يترتّب على ذلك استحالة التوصّل إلى سلام دائم أو أنصاف حلول بين المعسكرين(٢١٠).

العالم يتآمر بمجمله على الإسلام، بقيادة اليهود تحديدًا. في رؤية تستنسخ مجمل ما يسمّى "بروتكولات حكماء صهيون"(٢١١)، وفي الحقيقة مجمل الرؤية العنصرية الأوربّية تجاه اليهود، الذين يعتبرهم قطب مسئولين عن كلّ كارثة حلّت بالمسلمين والحركات الإسلامية(٢١٢). وبالنسبة للحاضر، تقف مؤامرتهم، بالاشتراك مع ما يسمّيه الصليبية العالمية، خلف ما شهده الإسلام من تراجع وانحصار في إطار الاعتقاد الوجداني، وانحصار الشريعة في دائرة الأحوال الشخصية(٢١٣)، وخلف تنصيب "أتاتورك" في تركيا، وخلف إقامة نظم (كالناصرية) ذات واجهة إسلامية مهمّتُها سحقُ طلائع البعث الإسلامي(٢١٤). أمّا كتابات مفكّريهم عن الإسلام، فهي تهدف إلى كشف مناطق قوّته ليسهل التعرّف عليها وضربها، أو "دسّ السمّ" في عسل المديح للإسلام(٢١٥). وتبلغ المؤامرة في شمولها إلى حدّ أنّ "كلّ من يصرف هذه الأمّة عن دينها أو قرآنها (بالمعنى الحاكمي) فإنّما هو من عملاء اليهود، سواء عرف أم لم يعرف"(٢١٦).

بين المعسكرين الواضحَين والمتناقضَين تماما كما رأينا، هناك كيان هلامي بلا موقف، هو الجماهير. لكنّ هذه الجماهير ليست مدعوّة لخوض المعركة، ولا يُنتظر منها أن تنصر العُصبة المؤمنة إلّا بعد جهاد ونصر من عند اللّه(٢١٧). لكنّها مع ذلك غير معذورة، فهي ليست مؤمنة لأنّها تسلم رقابها "لعبيد" يتألّهون عليها(٢١٨). وليست ضعيفة لأنّها كثيرة(٢١٩). وإنّما هي فاقدة للنخوة، متنازلة عن كرامتها، قابلة للذل من داخل نفوسها(٢٢٠)، بل هي المسئولة عن الطغيان بخضوعها وذلّها(٢٢١).

ليس المقصود من هذا اللّوم دفع الجماهير للالتحاق بالعصبة، وإنّما مجرّد إدانتها واحتقارها، فالمشروع حلقي في صميمه، يقوم على "القاعدة الصُلبة من المؤمنين الخُلص الذين تصهرهم المحنة فيثبتون عليها"(٢٢٢)، إذ إنّ الكثرة "قد تكون سببًا في الهزيمة" لعدم نقائها(٢٢٣). لذلك، العُصبة المؤمنة يجب أن تتبع "الحذر

الشديد من التوسّع الأفقي"[٢٢٤]، وأن تبادر إلى تطهير صفوفها من الضعاف والمتردّدين[٢٢٥].

على هذا النحو تتشكّل رؤية تآمرية للتاريخ، تقوم على قيادة خفيّة تسمّى "اليهود"، بإطلاق، هدفها تدمير العُصبة المؤمنة التي يبدو أنّها أخطر شيء في العالم ومحور حركته. ويفترض هذا التصوّر بطبيعة الحال أنّ التصوّر الذي يقدّمه قطب عن الجاهلية والحاكمية والصراع بينهما، تفهمه هذه القوى المتآمرة بنفس منطقه هو[٢٢٦]. فهذا هو ما يبرّر أن يلتفّ العالم كلّه، تحت القيادة اليهودية المجهولة، لسحْقِ العصبة المؤمنة، باعتبارها التجسيد الوحيد الحقّ للإسلام.

لكنّ العالم، أو الجماهير، لا يلاحظ ذلك بطبيعة الحال، إنّما يلاحظه فقط سيّد قطب وأتباعه من رجال العُصبة، الذين أقامهم اللّه على البشرية أوصياء، فأخبرهم بهذه الخطّة الجهنمية، بينما هذا العالم المسكين فريسة عمياء لا حول لها ولا قدرة، ولا فهم أصلًا، ترقب معركة المعسكرين التي ستقرّر مصيرها.

هكذا غير قطب رؤيته لاستراتيجية الحركة الإسلامية تغييرًا جذريًا؛ فبينما كان هدف الدعوة في البداية اجتذاب أوسع جماهير الإنتليجنسيا لتؤيّد مشروعًا، من المفترض أنّه يعيد للجماهير حقوقها الاقتصادية والاجتماعية المغتصبة، ويمنحها عن طريق التأكيد على هُويتها الإسلامية المفترضة، شعورها بكرامتها وأهمّيتها في المجتمع، بل والعالم كلّه. بدلًا من ذلك الهدف، وما ارتبط به من خطّة طويلة المدى للدعاية الفكرية، أصبحت الاستراتيجية الجديدة تنطلق من استبعاد دور الجماهير صراحة. وبدلًا من التوجّه للأمّة وهدم الدولة، يتوجّه الداعية الآن إلى فئة مختارة، صفوة، عُصبة مؤمنة، تصبح هي بذاتها الأمّة الإسلامية – بألف لام التعريف – المنوط بها إقامة النظام الإسلامي وفقًا لتفاعلاتها الداخلية، وفهمها للقرآن.

يجسد هذا التصوّر إلى أقصى مدى الرؤية الرومانتيكية عند قطب، إذ يوحِّد بين مفهوم الإنسان ذاته، وبين عضوية العُصبة المؤمنة، باعتبارها المحلّ الوحيد لأن يكون المرء مسلمًا حقًّا. لتقوم هذه العضوية على الخضوع الطوعي والإرادي لنوع من عملية غسيل المخ الذاتي، بإخلاء الذهن من الجاهلية المحيطة، وخوض حرب

ضروس في داخل النفس للتطهّر منها، لتتلقّى الذات بعد تفريغها الأوامر الإلهية، فقه الحركة، من خلال القيادة التي يكون لها وحدها الولاء. فقط من خلال ذلك يصبح الكائن البشري إنسانًا، بأن يتحوّل إلى وعاء للإرادة الإلهية، ويحصل مقابل هذ الخضوع المزدوج للقيادة ومن خلفها الأوامر الإلهية على شعور كامل بالاستغناء والاستعلاء والعداء للعالم، سواء بوصفه عالمًا عدوًّا واعيًا متآمرًا، أو بوصفه تلك الجموع المخدوعة الجاهلة محلّ الاحتقار المطلق.

فمثلما كان الشاعر من طينة ممتازة، وصاحب مشاعر خاصّة في المرحلة الأدبية من حياة قطب، فإنّ عضو العصبة المؤمنة هو بدوره إنسان ممتاز، بل هو "الإنسان" بحصر المعنى، بل هو في الحقيقة نصف إله، باعتباره حاملًا لأختام الحقيقة المطلقة، بتفويض إلهي صريح، وباعتباره – في نظر نفسه – خاليًا من كل شهوة ومطمع، وتميّز ذاتي، الأمر الذي يمنحه في نظر نفسه القدرة على نقل البشر إلى الحياة في مجتمع إلهي بقيادته، مجتمع الحاكمية الذي لا يمنح الأفراد نظامهم السياسي والاجتماعي فحسب، بل يسيطر على مجمل عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم ومشاعرهم، وكلّ ما يتبدّى منهم ويقع تحت رقابة عضو العُصبة المؤمنة المُؤلّه.

تحصل الذات الرومانتيكية المؤمنة على هذه المكانة غير المسبوقة بانشغالها الدائم بجهاد لا ينقطع ضدّ فرديّتها، بهدف تخليصها من كلّ ما هو غير إلهي، ومن هنا معاناتها. وبفضل هذا الجهاد تكتسب شحنة من الغضب والألم ضدّ العالم اللا إلهي، أو اللا إنساني، الموصوم بالحيوانية والزيف والضلال، وتجد نفسها تحت وضع حصار لا يحتمل، فلا تجد لها مَخْرَجا إلّا بتغيير العالم ليصبح على ذات صورتها ومثالها. فالمجتمع الذي تصبو إليه في النهاية ليست له معالم محددة، سوى أنّه نسخة موسّعة ومكبّرة من العُصبة المؤمنة، لا يرتاح بدوره إلّا حين يلتهم العالم بمجمله ليصبح على صورته ومثاله.

واستكمالًا للرؤية الرمانتيكية، يدور الصراع مع ذوات شريرة فاسدة بطبيعتها طواغيت لا همّ لهم بدورهم سوى السيطرة – الشريرة بدلًا من السيطرة الخيرة التي تسعى لها العُصبة المؤمنة – وإفساد العالم، ومنع نور الحاكمية. والطرفان في هذه

الرؤية متفقان على ما هو حقّ وعلى طبيعة الصراع. فرؤيتهما مشتركة، لأن الطواغيت وفقًا لقطب يفهمون العالم بنفس منطق فهم قطب وعصبته المؤمنة، ويتمثّل الاختلاف فحسب في أنّ الطواغيت اختاروا جانب الضلال والظلام.

تصل رومانتيكية قطب إذن إلى ذروتها هنا. فمثل الدولة المجرّدة التي اتّجه إليها مشروعه الأول للإصلاح الاجتماعي، و"الانكشارية" التي توّجه إليها في مشروعه الإصلاحي الثاني، المعنون "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، تصنع هذه الأيديولوجيا الجديدة "انكشاريتها" بنفسها من العدم، فتعطي صكّ ملكية الحقيقة المطلقة لهذه العُصبة المختارة، وتمنحها كافّة الحقوق في اختيار معالم استراتيجيتها (التي تحدّد خطوطها العريضة خطّة مستقاة من القرآن ذاته)، وتعزلها في ذات الوقت عن المجتمع – روحيًا – خوفًا من خطر الانحراف الماثل دائمًا، وتُشكِّل منها مجتمعًا بديلًا مصغّرًا، يدخل لاحقا في مفاصلة مع المجتمع الجاهلي و"يغزوه" ليقيم الحكم الإلهي.

وفيما بعد، سوف تثبت هذه المواصفات التي يشترطها الفكر القطبي في "العصبة المؤمنة"، أن لها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي القائم، فيعتنق آلاف الأفراد هذه العقيدة قلبًا وقالبًا، ويشكّلون تهديدًا ماثلاً للنظام الاجتماعي والسياسي.. تلك هي فئة المهمّشين، من المتعلّمين، ثم من غيرهم، على نحو ما سنرى لاحقًا.

*

على هذا النحو تنطلق العُصبة المؤمنة بثقة وثبات لتؤدّي ما تراه واجبها في إنقاذ العالم، لا يشدّ أزرها في هذه المعركة ضدّ المؤامرة العالمية، سوى ثقتها في تدخّل الإرادة الإلهية، ذلك أنّ عصر "الخوارق لم يمضِ"[٢٢٧]، ونصر العُصبة المؤمنة "سُنّة إلهية ثابتة"[٢٢٨]، تدعمها "الفطرة البشرية" التي تندفع بالضرورة إلى إقامة "مجتمع إسلامي"، لتنقذ نفسها من آلام الركام الذي يخنقها[٢٢٩]، شرط أن تقوم العُصبة المؤمنة بواجبها[٢٣٠]، وتصبر على تكاليف الجهاد[٢٣١]، وتنقّي قلوبها وصفوفها[٢٣٢].

وتتمثّل أدنى مراحل الجهاد في ظروف الضعف ومطاردة الجاهلية الشرسة للعُصبة المؤمنة، في هذا الانخلاع عن العالم، الذي أطلق عليه قطب مصطلح "المفاصلة الشعورية"(٢٣٣)، ويعني به احتفاظ العُصبة على مستوى الوعي بتميّزها وانفصالها عن الجاهلية وجدانيًّا وعقليًا، فتكتفي في هذه المرحلة باعتزال الجاهلية ومعابدها، مع الاحتفاظ بالصلات التنظيمية(٢٣٤)، كما يجوز لها استخدام "التقية"، لكن باللسان فقط، لا بالقلب ولا بالعمل(٢٣٥).

والمرحلة الثانية هي الدعوة، وقاعدتها الأساسية هي إبلاغ الناس بالحقيقة الأساسية في "الإسلام القطبي"، أي الحاكمية الشاملة(٢٣٦)، بغير تحريف أو تهوين مهما صغر(٢٣٧)، أو تَلَمُّس مشابهات في الفكر أو النظام مع الأفكار أو النظم القائمة(٢٣٨)، والتأكيد – على العكس – على أنّ الإسلام سيبدل حياة الناس جذريًّا(٢٣٩)، وفضح المؤسّسات والأفكار المخالفة لمفهوم الحاكمية "التي ترفع لافتة الدين"(٢٤٠). والالتزام بهذه المعايير المتشدّدة أوجب في المجتمعات التي تعتقد أنّها مسلمة، حيث إنّها "أعصى الجماعات على الإيمان في صورته" القطبية(٢٤١)، فلا يجوز النكوص أمام تهمة "**تكفير المسلمين**"(٢٤٢)، لأنّ فعل التكفير من شأنه أن يجسد وحدة هذه الجماعة، ويمنحها في عين نفسها تميّزها وهويّتها، ومبرّر وجودها. فالتكفير يعني عزل كلّ ما هو مختلف ووضعه في معسكر الأعداء، وبذلك تتميّز العُصبة بكونها "المؤمنة" بألف لام التعريف، وتتضح لها رسالتها التي تتمثّل في سحق كلّ نظام مضادّ أو مختلف.

وقد أكّد قطب لعُصبته المستقبلية أنّ هذا التصوّر الاستقطابي جذّاب للناس، لأنّ التهوين من نطاق التغيير الذي سيحدثه حكم الإسلام، وإن كان "يبدو سهلًا في ظاهره، [فإنّه] ليس مغريًا في طبيعته"(٢٤٣)، أمّا دعوته هو "فمغرية في طبيعتها" – كما يتصوّر – للفقراء بصفة خاصّة، حيث إنّهم لا يخافون "أن تضيع عليهم مكانة مسروقة لغفلة الجماهير" في ظلّ حكم الجاهلية(٢٤٤). لكن يبدو لي أنّ هذا المزاج الانفصالي لا يمكن أن يعتمد على الفقر وحده ولا أساسًا. فهو مزاج يفرح لضخامة المهمّة، وبُعد المسافة بين الواقع والهدف، أي يفرح بقدر شدّة انحطاط الواقع، ويعتبر

ذلك هو "أنسب وضع للمحاولة"، على أساس أنّ "الدعوة الجديدة جدّة كاملة هي أقرب إلى أن تُسمع"[٢٤٥]. مثل هذه الرؤية وتلك الروح لا تتطلّب فقرًا بالذات، وإنّما تتطلب اغترابًا روحيًا شاملًا عن المجتمع، يصل إلى درجة رفضه بجميع قواه ومؤسّساته وجماهيره أيضًا، كما تتطلّب الرغبة في تعميق هذا الاغتراب إلى النهاية، وتأسيسه على دعائم أيديولوجية حاسمة.

ويتّسق أسلوب الدعوة مع هذه الروح، فعلى الدعاة أن يتبعوا أسلوب القرآن ومنهجه[٢٤٦]، الذي يقوم – فيما يقول – على استحياء الفطرة واستجاشتها[٢٤٧]، والعزف على أوتار النفس البشرية ووجداناتها ومشاعرها، وبصفة خاصّة، الشعور بالغيب والمجهول[٢٤٨]. فالمطلوب هو الانخلاع، وليس الاقتناع. ومن هنا، لا يجوز عرض "التصوّر الإسلامي" في قالب فلسفي أو فكري[٢٤٩]، أو تقديم الإسلام في صورة برامج أو تشريعات للحياة[٢٥٠]. المطلوب هو تحويل اغتراب سلبي إلى اغتراب "إيجابي"، بمحاولة العثور على "العصب الموصّل" و"المراكز الحسّاسة"[٢٥١]، فالدعوة الرومانتيكية إنّما تخاطب الوجدان في المقام الأول، وتنحّي العقل إلى مرتبة تالية.

وتنمو "العُصبة المؤمنة" عن طريق الدعوة، حتّى إذا أنست في نفسها قوّة كافية، انتقلت إلى الجهاد بحصر المعنى، أي استخدام القوّة، الذي يعبّر عنه قطب في كتاباته العلنية "بالحركة"، التي هي وسيلة مواجهة العقبات المادّية، "وفي مقدّمتها السلطان السياسي"[٢٥٢]. ويبدأ الجهاد بإعلان **المفاصلة** مع المجتمع، أي إنذاره ومطالبته باتّباع منهج الحاكمية، وإعلانه بكفره وضلاله، وتخييره بين "الإسلام" والكفر، فتصبح الأمّة أمّتين[٢٥٣]، ويبدأ الجهاد المسلح.

لم يُسهب قطب في شرح شروط هذه المرحلة، أو كيفية تنفيذها قبل قيام دولة الحاكمية، لكنه أكّد أنّ هذه المفاصلة وما يتبعها من جهاد، شرط لتحقيق نصر اللّه[٢٥٤]، كما قسّم أحكام الجهاد في الإسلام إلى "أحكام مرحلية"، تبدأ من عدم ردّ الأذى الذي يمارسه الكفار، وتتدرّج حتّى تصل إلى "الأحكام النهائية"، التي تخيّر الناس بين الإسلام والجزية والقتل[٢٥٥]. وأباحِ للعُصبة أن تزاوج بين الدعوة وبين أيّ من مراحل الجهاد، حسب تطوّر توازن القوى، حتّى الوصول إلى تنفيذ الأحكام

النهائية[٢٥٦]، التي تتطلّب إقامة دولة حاكمية.

فإذا قامت "دار الإسلام"، فمن حقّها أن تغزو العالم كلّه – والعكس غير صحيح[٢٥٧] – ولها أن تستبيح أرواح الناس وأموالهم، فلا تُحَرِّم إلّا "بعهد من المسلمين"[٢٥٨].

فمثل تصوّراته الأسبق، أعاد قطب استنساخ المنظومة الفكرية الاستعمارية التقليدية، بما في ذلك تبرير الهيمنة بالسعي "لتمتيع" الناس. لكنّ هذا الاستعمار الحاكمي لا يتضمّن أطماعًا اقتصادية بالذات، وإنّما هو نابع من كبرياء وطنية وعقيدية جريحة، ويهدف بالدرجة الأولى إلى محض السيطرة السياسية و"استعلائها" و"عزّتها".

وكما ذكرتُ من قبل، لا يقوم تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام عند سيّد قطب على أساس عقيدة غالبية السكان – الذين هم مجرّد غنيمة في معركة النخب كما رأينا – وإنّما على أساس نوع السلطة السياسية، فالبلد الذي "أهله كلّهم ذميّون، ولكنّ حكامه مسلمون يطبّقون أحكام الإسلام"، تعدّ دارًا للإسلام، والعكس[٢٥٩]، فالمهمّ هو "عقيدة الدولة"، أمّا عقيدة الأفراد فتخضع لقاعدة "لا إكراه في الدين"[٢٦٠].

واستكمالًا لاستنساخ الفكر الاستعماري الحديث، برّر قطب هذا الاعتداء السافر على حقّ الشعوب في اختيار نظمها وتوجيه حياتها وفقًا لرؤاها وتوازناتها المتغيّرة في الزمان والمكان، باسم "حرّية العقيدة": "من حقّ البشرية أن تُبلَغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهي الشامل، وألّا تقف عقبة أو سلطة في وجه هذا التبليغ بأيّ حالٍ من الأحوال.. من حقّ البشرية كذلك أن يُترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحرارًا في اعتناق هذا الدين، لا تصدّهم عن اعتناقه عقبة أو سلطة.. فإذا اعتنقها من هداهم اللّه إليها، كان من حقّهم ألا يُفتنوا عنها بأيّ وسيلة من وسائل الفتنة، لا بالأذى، ولا **بالإغراء، ولا بإقامة أوضاع من شأنها صدّ الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة**"[٢٦١].

باختصار، حكم العالم بسلطة إسلامية لا تنازعها أيّ سلطة، ضروري وجوهري

بالنسبة لما يُسمّى "حرّية العقيدة" في هذا الطرح. فـ"حقّ" البشرية في "المعرفة" مقصور على المعرفة بهذه الدعوة وحدها، لا يشمل غيرها من الدعوات ولا يشمل نقد هذه الدعوة بأيّ وجه كان. وبالطبع ليس من حقّ من "تمّت هدايتهم" على هذا النحو أن يعيدوا النظر في عقيدتهم، لا هم ولا أبناؤهم وأحفادهم. فـ"الحرّية" التي تكفلها الدولة الإسلامية للعقيدة هي حرّية مكفولة في اتّجاه واحد فقط، الانتقال من "الجاهلية" إلى "الإسلام". أمّا العكس، فجزاؤه القتل، ولو لم يصحبه خروج على سلطة الدولة[٢٦٢].

على هذا النحو ستتولّى "العُصبة المؤمنة" إمتاعُ البشر بخير هذا المنهج[٢٦٣].

(٦) **الثوابت**: رغم أنّ الفقه الوحيد المسموح به إلي حين إقامة الدولة الإسلامية هو فقه الحركة، وضع قطب مجموعة من الثوابت التي ترسّخ تصوّرًا معيّنًا لنظام سياسي قائم على سيادة الطائفة الإسلامية ورفض مبدأ المواطنة، بالإضافة إلى بعض القضايا السياسية العامّة.

أكّد قطب مرارًا على الشورى كمبدأ أساسي لنظام الحكم، "لا بدّ من مزاولته في أخطر الشئون مهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف"[٢٦٤]. لكن رغم إقرار المبدأ لم يرد أيّ وصف لهذه الشورى. وبنفس التعميم، رَسم قطب صورة للمجتمع المسلم، كنوع من الحزب الموسّع، يفرز قيادته المؤمنة أثناء حركته الجهادية، ويحدّد حُكّامه وأهل الشورى به بشكل "طبيعي"، من خلال الحركة، دون أن يرشّحوا أنفسهم[٢٦٥]. وقانون هذا المجتمع هو القرآن والسنة، أمّا فيما لم يرد فيه نصّ، فالتشريع يكون في حدود أصولهما[٢٦٦].

بهذا المنطق، الشورى محصورة في المسلمين، "فأهل الكتاب"، ليست لهم أيّة حقوق سياسية، وإنّما لهم بعض الحقوق المدنية، أهمّها التحاكم في أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم، وكفالة سلامة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، والتمتّع بالضمان الاجتماعي عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء[٢٦٧]، "ويمتّعهم" الإسلام من حيث المعاملة بـ "جوّ من المشاركة الاجتماعية والمودّة والمجاملة والخلطة"[٢٦٨]. وفي

مقابل هذه "المتع"، عليهم أداء الجزية، والانصياع للنظام الإسلامي العامّ[٢٦٩] – كما يقرّره رجال العُصبة – وأن يتّخذوا موقفًا سلبيًّا من صراع العقائد، فلا "يفتنوا" من يختار منهم الإسلام، ولا يدعوا المسلمين إلى اعتناق دينهم، ولا يطعنوا في الإسلام[٢٧٠]. وفوق ذلك جميعه، حذّر قطب المسلم من أن يشعر – مجرّد شعور – برابطة ولاء أو تناصر معهم[٢٧١]. فبطبيعة الحال، لا مجال لفكرة المواطنة هنا.

بوضع مسائل السلطة على هذا النحو، لا تتبقّى سوى قضية حقوق الأفراد. وهي تتمثّل في حقّهم في الحياة "آمنين على أنفسهم، وبيوتهم وأسرارهم، وعوراتهم"، إذ ليس للمجتمع (أي السلطة كما مرّ بنا) عندهم غير ظواهرهم[٢٧٢]. "فالمجتمع المسلم" وقد قيد الفرد بفتاوي العُصبة المؤمنة وفهمها للإسلام، لم يعد قادرًا على التشريع لنفسه، ولا وضع عاداته وتقاليده، أو تطويرها، وأصبح ظاهره بالكامل مرهونًا عند المجتمع المسلم (أي السلطة)، ولم يبق له ليتنفّس سوى "أسراره" و"بيته".

فكلّ ما هو فردي ومختلف وشخصي، نابع من أفكار الفرد وقيمه ووضعه الخاصّ، ولا يتّفق مع قوانين العُصبة المؤمنة، لم يعد له مكان إلّا في حصن "البيت". أمّا خارجه، فلا يتبقّى أمام هذا المواطن سوى النفاق، درجات من انعدام التناسق بين الداخل والخارج، بين الضمير والسلوك، بين العقيدة الفردية الحقيقية، والعقيدة المعلنة. تلك هي النتيجة الحتمية لمجتمع تحدّد قيَمه فئة من الإنتليجنسيا أيًّا كانت، تفرض على الأفراد الخضوع لمنطقها، سواء تحدثت باسم اللّه أو باسم الاشتراكية، أو بأي اسم آخر يُستخدم لإلغاء الفردية، ولا يترك للأفراد طريقًا للحياة سوى التشوّه المتواصل، للظهور في مظهر يتّفق مع القالب المفروض عليهم فرضًا.

على المستوى الاجتماعي بصفة عامّة، أكّد قطب أنّ كلّ فرد سوف يتمتّع بجزاء عادل على عمله، وبالأمن و"السكينة والاستقرار الاجتماعي"[٢٧٣]، هكذا، دون تفصيل، واعتمادًا فيما يبدو على الروح الإسلامية للقيادة، المهيمِنة على المصائر.

أمّا المرأة، فتعتبرها هذه الرؤية داخلة مع الرجل في نوع من تقسيم العمل الجنسي، يهدف إلى إنتاج النسل ورعايته[٢٧٤]، في إطار علاقة تقوم على الواجب، لا على اللّذة أو الهوى[٢٧٥]، يقوم فيها الرجل بدور القائد[٢٧٦]. أمّا في المجتمع المدني،

فلا دور لها، وعملها غير مرغوب فيه، على أساس تعارضه مع واجب الأمومة[٢٧٧]. فنوّاب اللّه في الأرض – خارج البيت – هم الذكور. هذه النزعة المحافظة بشأن وضع المرأة تعدّ أحد أهمّ الدوافع المباشرة للاتجاه الإسلامي بمجمله، كما سنرى.

(٤) طبيعة النظرية الجديدة

نقلت هذه النظرية محور ارتكاز الإسلام كأيديولوجيا من الإصلاح الاجتماعي إلى السياسة والدولة. فتمحور الإسلام حول مفهوم طائفي- انقلابي. **والمقصود بهذا الوصف أن العصبة المؤمنة هي من جهة نوع من تنظيم سياسي انقلابي، يدخل في مفاصلة مع المجتمع حين يستأنس في نفسه القوة الكافية للقفز إلى السلطة، وهي من جهة أخرى "مجتمع" أو جنين مجتمع منفصل فكرًا وحركة، ومن حيث العادات والتقاليد والرؤية، عن مجتمع الجاهلية المُحيط والمهدِّد.** يتّسم هذا التصوّر فوق ذلك بالنخبوية، والتشبّع بالروح الرومانتيكية.

بهذا، يكون قطب قد تجاوز التباس حركة الإخوان السياسية، التي أدّت إلى تأرجح تصوّرات الإخوان التكتيكية بين الجهاد، باعتباره أساسًا جهادًا ضدّ الاستعمار "الصليبي"، والترشيح للانتخابات البرلمانية. كان هذا الازدواج قليل الأضرار في ظلّ الاحتلال البريطاني، وفي إطار العلاقة الخاصّة مع السراي الملكية. لكن الدولة الوطنية العسكرية السلطوية كشفت عواقبه الخطيرة. فقد حققت هذه الدولة الاستقلال بمعناه المباشر وقدرًا من الإصلاح الاجتماعي. لكنّ التحالف معها مستحيل بفعل سلطويّتها بالذات.

كان الردّ الذي قدّمه قطب هو إقامة نخبة سلطوية مضادّة، بل نخبة تحمل رؤية شمولية، لتجد "النخبة الثورية" الناصرية البيروقراطية تحدّيها الأساسي – الذي يستنسخها في الوقت ذاته – في "النخبة الإلهية" القطبية. وبالفعل، أثبتت "معالم"

قطب قدرة على الحياة تفوق بكثير قدرة "الميثاق"[٢٧٨]، وأفرزت قوى مثّلت خطورة بالغة على النظام القائم وغيره من النظم، كما سنرى في الفصل التالي.

*

سأحاول هنا أن أتعرّف، عن طريق المقارنة بين هذه النظرية وتفسير قطب السابق للإسلام كما ورد في الطبعتين الأولى والثانية من "الظلال"[٢٧٩]، على العنصر المفجّر في كتلة الأفكار التي تشكّل النظرية الجديدة، والذي من أجله أعاد قطب كتابة الأجزاء الثلاثة عشرة الأولى من تفسيره للقرآن.

بالنسبة لمفهوم الحاكمية، فمن المؤكّد أنّه - بصفة عامّة - ركن لا يمكن التخلّي عنه لدى أيّ فصيل من فصائل الإسلام السياسي. ولم يكن قطب في رؤيته الإسلامية السابقة استثناء من هذا. فقد أشار فيها إلى أنّ الإسلام يتضمّن "أن يكون الحكم للّه وحده، فيكون حقّ التشريع ابتداءً للّه وحده"[٢٨٠]، وإلى أنّ الإيمان لا يتحقّق إلّا بسلوك المنهج الإسلامي، "والتحاكم إلى شريعة الله هو الطريق"[٢٨١]. كما أكّد أنّ "لا إله اللّه تتبعها مقتضيات في الأخلاق والحكم والسياسة والاقتصاد، ولا يمكن الفصل بينها وبين هذه المقتضيات"[٢٨٢]، وأنّ المؤمنين هم الذين يحكمون بما أنزل اللّه، والكافرين هم الذين لا يحكمون به[٢٨٣].

لكنّ هناك فارقًا يتعلّق بنطاق الحاكمية. ففي تلك المرحلة المبكرة كانت الحاكمية تعني مجرّد حقّ اللّه في وضع الأسس العريضة للحياة[٢٨٤]، فتكون الشريعة بمثابة "الدستور الأساسي"، لا البرنامج اليومي التفصيلي[٢٨٥]. ومن هنا، يقوم مجال متاح للاستفادة من كلّ التجارب البشرية، على أساس أنّ الإسلام "لا يحارب فكرًا ولا تقليدًا ما لم يصدم فكرته الكلية عن الحياة"[٢٨٦]. هذا التصوّر للحاكمية يجعل "الإسلام" قاعدة أو أساسًا للبناء الاجتماعي والسياسي، لكنّه لا يجعله البناء ذاته، لبنة لبنة، كما سيصبح في مرحلة الستينيات. واتساقًا مع ذلك التصوّر، يكون "الدين كلّه للّه"، بمجرّد تحطيم القوّة التي "يفتنون بها المؤمنين عن دينهم بالقهر والبغي" فقط[٢٨٧]، دون حاجة لتحطيم كلّ سلطة غير إسلامية، على نحو ما جاء في نظريته الأخيرة، حين أصبح "الدين في المفهوم الإسلامي هو المرادف لكلمة نظام في

الاصطلاحات الحديثة"[٢٨٨]. كذلك كان التكفير منصبًّا فقط على "الذين يقولون: إنّ شريعة اللّه لا تصلح لهذا الزمان"[٢٨٩].

لكن مع قيام السلطة الناصرية التي – على خلاف النظام، الذي انبثق عن انتفاضة ١٩١٩ – حرصت على ربط أيديولوجيتها، ومواقفها السياسية بالإسلام، أصبح هذا النمط من التكفير عاجزًا عن تقديم أساس أيديولوجي كافٍ للاتجاه الراديكالي الإسلامي، وكان لا بدّ من توسيع مصطلح الحاكمية على نحو يؤدّي إلى اتهام الإسلام بمجمله، بل والحياة بمجملها[٢٩٠]، ويتيح نزع الشرعية عن النظام الناصري. فأصبح الكفر يشمل كلّ تحاكم إلى غير الشرع في أي أمرٍ كان، مهما صَغُر.

وقد توسّع مصطلح "الجاهلية كانعكاس لتوسّع مصطلح الحاكمية. تطوّر معنى هذا المصطلح سريعًا من "طابع روحي وعقلي معيّن" غير إسلامي، عام ١٩٥١[٢٩١]، إلى الرجوع "بالحكم إلى قاعدة غير ثابتة تتحكّم فيها الأهواء، أهواءُ الأفراد والطبقات والعصبيّات والقوميّات"[٢٩٢] حوالي عام ١٩٥٣، وهو معنى قريب من المعنى الوارد في "المعالم": "الاعتداء على سلطان اللّه في الأرض"[٢٩٣]، وإن كان أقلّ تحديدًا وتمحورًا حول مفهوم الحاكمية.

إجمالًا، يمكن القول إذن بأنّ الحاكمية والجاهلية ليسا جديدين في فكر قطب في مرحلة "معالم في الطريق"، وإن كان مفهومهما قد اتّسع بشكل هائل. يبدو إذن أنّ المفهوم المحوري في هذا التحوّل، هو مفهوم "العُصبة المسلمة"، أو "المؤمنة"، الذي لم يظهر في أي من كتاباته قبل عام ١٩٦٠.

كانت هناك عناصر كثيرة ممّا تناولتُها تحت عنوان "العُصبة المؤمنة" موجودة في الطبعة الأولى من الظلال. فقد أُشير هناك إلى أنّ رسالة القرآن هي تربية أمّة، وإقامة نظام[٢٩٤]، وأنّه منهج حياة المسلمين[٢٩٥]، وأنّ تحقيق ذلك يقوم على جهود "الصفوة المختارة"[٢٩٦]، التي يعمل أفرادها من أجل الجنّة وحدها[٢٩٧]، وتنقطع روابطهم الإنسانية "إذا انبتّت وشيجة العقيدة"[٢٩٨]، وصولًا إلى تعيينهم أوصياء على البشرية كلّها[٢٩٩].

لكنّ مفهوم "العُصبة المؤمنة" يختلف عن مفهوم "الصفوة المختارة" هذا، في أنّها ليست صفوة عقائدية، وإنّما عُصبة تنظيمية تتبنّى منهجًا انقلابيًا يقوم على مبدأ "**المفاصلة**" مع المجتمع الجاهلي، الذي لم يرد ذكره في كتابات الإسلام السياسي من قبل.

كان هذا المنطلق الجديد، هو القوّة الدافعة التي وجهت قطب إلى دفع عملية تسييس الدين إلى أقصاها، وتوسيع مبدأ "الحاكمية"، ووضعه موضع المحور من العقيدة. فبموجب هذه الأدوات أقيمت المطابقة بين الإسلام والسياسة والمجتمع، وتوحّدت "الصفوة" باللّه، باعتبارها أداته لتحقيق حكمه، الذي يساوي دينه، وتمّ تجاهل مشكلات المجتمع وقضاياه وتياراته وتناقضاته، بصفتها مسائل جاهلية غير ذات موضوع. وتحوّلت رؤية القرآن ليصبح في المقام الأول كتابًا في الاستراتيجية والتكتيك والتنظيم، وتربية العُصبة المؤمنة، بهدف إقامة الحكم الإلهي، واستُحدث الفهم "التاريخي" لنصوص القرآن، على النحو الذي أوضحه قطب، أي فهم النصّ في إطار ظروفه بهدف تحديد موقعه في سياق الخطّة الإلهية الموضوعة للعُصبة المؤمنة للتوصّل إلى حكم العالم، وهي ما أطلق عليه سيّد قطب اسم "**فقه الحركة**"[٣٠٠].

لقد كان الوضع يتطلّب ضمانات للنجاح في تكوين منظمة كفاحية، يمكنها أن تتغلّب على الدولة الناصرية السلطوية، ولم تعد ممكنة ولا كافية استراتيجية "التوجّه إلى الجماهير"، القائمة على خطّة "تكوين فكرة إسلامية في نفوس الأفراد والجماعات بجانب التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة"، ولا عاد ممكنًا تَبَنّي الثقافة كوسيلة "وحيدة لتكوين تلك الفكرة"، كما عرضها كتاب "العدالة" عام ١٩٤٩[٣٠١]، بعدما صودرت حرّيات هذه الجماهير، وبعد أن تخلّت هي ذاتها عمليًا عن الإخوان في محنتهم سنة ١٩٥٤، ونجحت الدعاية الناصرية في استقطابها. في الاستراتيجية الجديدة أصبحت الضمانات هي الخروج من هذا كلّه والانفصال عنه، تمهيدًا للمفاصلة معه. ومحور ذلك إعادة بناء "العقيدة الإسلامية القطبية في نفوس الأفراد والجماعات، قبل أن نفكّر في موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة"[٣٠٢]،

الذي تُرِك أمره للأجيال القادمة، فليس ثمّة موضع قبل الاستيلاء على السلطة لبرامج الإصلاح.

*

لقد وقفت عناصر عديدة متنوّعة خلف تبلور الفكر القطبي في مرحلة الستينيات، بدءًا من إقامة الدولة السلطوية المستقلّة، وانتهاءً بالفشل السياسي للإخوان واضطهادهم وتعذيبهم. وقد أنتجت هذه الأوضاع ميلًا "تلقائيًا" إلى الاتجاه إلى تبنّي فكر التكفير من جانب الشباب الأكثر راديكالية داخل جماعة الإخوان، وهو ما لوحظ منذ عام ١٩٤٩[٣٠٣] (عام المحنة الأولى)، وعاود الظهور داخل جناح الهضيبي، أثناء الصراعات والتفكّكات التي أصابت الإخوان عام ١٩٥٤[٣٠٤]. لكنّ هذا الاتجاه ظلّ مجرّد ميل شعوري رافض ومنخلع، مُتّجه أحيانا للعنف، لكنْ بلا أيديولوجيا مصاحِبَة، إلى أن أُتيح له التبلور فكريًا على يد قطب، الذي مدّ فكر المودودي على استقامته، وأضاف إليه[٣٠٥]، ونفخ فيه من نزعته الرومانتيكية النخبوية، ومن روحه الاستشهادية المعذّبة، التي عكست غربته الشاملة الأصيلة، التي عمقها السجن، فطرح من داخل هذه الآلام الخاصّة ومن داخل عذابات الإخوان، بأسلوبه الأدبي الرفيع، تلك الفكرة القنبلة، التي قُدِّر لها أن تلعب دورًا محوريًا في تاريخ مصر المعاصر، وعلى امتداد العالم الإسلامي كلّه، حين التقت بغربة قطاعات متزايدة الاتّساع من الشباب، على نحو ما سنرى في الفصل التالي.

هوامش الفصل الرابع

١) حول هذه المسألة، بالإضافة إلى الأجزاء السبعة المنشورة "لمحكمة الشعب"، راجع/ي: ريتشارد ميتشل، المرجع السابق، ص ٢٤٥؛ عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ١٢- ٣.

٢) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٣٥٢.

٣) عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٧، ص ٢٢٦- ٣٤؛ ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٩- ١٠.

٤) عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ٢٥١- ٣.

٥) نفس المصدر، ص ٢٦٠- ٩٨؛ حسين محمد أحمد حمّودة، أسرار حركة الضبّاط الأحرار والإخوان المسلمون، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٢٠.

٦) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٣٣٤- ٥؛ عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ٣٠٣- ٥، ص ٣٩٧- ٨، ص ٤١٠- ١.

٧) ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ٧- ١٢؛ إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدًا على العصر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٣٤. والدكتور عبد العزيز كامل مثل صارخ لهذا الموقف.

٨) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٣١٣. وقد نوه عبد الناصر بهذا الإفراج في إحدى خطبه آنذاك.

٩) محضر نقاش مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. ولعل صلاح شادي هو أبرز قادة هذا الاتجاه.

١٠) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ٣٤١- ٢. وقد عزا ما أسماه "خيانة" عبد الناصر للإخوان إلى "عبادته لذاته، ورغبته العارمة في النفوذ والسلطان" (المصدر نفسه، ص ٣٢٧)، كتطبيق إخواني كلاسيكي للمدخل الأخلاقي لتفسير السياسة والتاريخ.

١١) عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ٢٢٦- ٦٤. هذا لا يمنع وجود دافع ذاتي، وهو عدم رغبة القيادة في تعريض نفسها للنقد من داخل صفوف الجماعة.

١٢) ق ٦٥، م. أ. ن. شكري محمّد علي رباح، ص ٣؛ م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٣- ٥، ص ١٨.

١٣) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٧.

١٤) وكان من بين تنظيمات جمع التبرّعات، تنظيم يقوده فريد عبد الخالق، الوثيق الصلة

بالهضيبي، راجع/ي: ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٥٩. وقد أعدّت المباحث الجنائية العسكرية مذكّرة بتنظيمات جمع التبرّعات، وكان عددها كبيرًا، وهي في حقيقتها تجمّعات من الأقارب أو الأصدقاء، ذات أهداف خيرية.

١٥) ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ١٢، ص ١٠. وقد اتّهمت مجموعة سعيد البواب المتشدّدة في سجن بني سويف عبد العزيز عطية عضو مكتب الإرشاد بالخيانة؛ لأنّه وصف الحكومة بأنّها إسلامية، وكذلك عمر التلمساني؛ لأنّه كتب ورقة تأييد للنظام عام ١٩٥٩ في سجن الواحات: نفس المصدر، ص ١٧- ٨.

١٦) علي عشماوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص ٧١. وهو أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ الذي رأسه سيّد قطب. وربّما يفسر هذا الموقف جزئيًا شعور الهضيبي بخيبة الأمل في الإخوان، مع رؤيته لحجم الصراعات الداخلية، ومعاناته بسببها. وقد عبّر عن هذا الشعور لابنه إسماعيل، راجع/ي: ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهضيبي، ص٣.

١٧) طارق البشري، الصراع السياسي، ص ٥٣.

١٨) نفس المرجع، ص ٧١.

١٩) ومقابله هو "الحاكم الفاسد". ومن هنا فسّر "صلاح شادي" - مثلًا - قيام عبد الناصر بالتنكيل بالجماعة، بسوء أخلاقه وانتهازيته، وشهوته للسلطة (المصدر السابق، ص ٣٢٧)، كما فسّر هزيمة الإخوان بسوء أخلاقهم المتمثّلة في انشقاقاتهم وصراعاتهم، وخروجهم على طاعة المرشد، وعدم إخلاصهم - إذن - لقضيّتهم (المصدر السابق، ص ٣٤١- ٢)، وأغفل جميع الظروف الموضوعية.

٢٠) ومفهوم "دولة الدعوة" أساسي في فكر البنّا، راجع/ي: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنّا، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٧٠- ١.

٢١) كان هذا المنطق قائما ضمنًا في تأييد البنّا للملك وللنقراشي وعلي ماهر في أوقات مختلفة.

٢٢) عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٣٠٠- ١؛ زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، ص ٢٥٧- ٨، ص ١٤١- ٢.

٢٣) Esposito, J.L., *Islam and Politics*, Syracuse University Press, Revised 2nd edition, 1987, p. 224.

٢٤) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ص ١٧٥؛ Ibid., p. 221

٢٥) صلاح شادي، المصدر السابق، ص ١٣٠- ١.

٢٦) كانت زعامة البنّا التاريخية، وطريقته الخاصّة في القيادة كفيلة بضمان طاعة الجسم الرئيسي للجماعة في مواقفه السياسية المختلفة، مهما تذبذبت.

٢٧) كان ذلك رأي السندي. راجع/ي: علي عشماوي، المصدر السابق، ص ٧٥.

٢٨) إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ٢٧٠- ٥؛ حيث يُعرّف الدولة عند حسن البنّا

بأنّها: دولة دعوة؛ دولة عالمية؛ دولة محكومة بسلطان الشريعة.

٢٩) جعل البنّا الهدف النهائي "للنهضة الإسلامية" "قيادة العالم إلى الخير"؛ على أساس إنّ القرآن "يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة": راجع/ي: إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

٣٠) يمكن إيجاد تشابه كبير بين فكرة "دولة الدعوة"، وفكرة الثورة العالمية، كما طرحها – مثلًا – ليون تروتسكي؛ لأن الدولة الاشتراكية مدعوّة هنا إلى أن تكون بالدرجة الأولى أداة من أدوات الثورة الاشتراكية العالمية، وقاعدة لها. ومن هنا نقده الحاد لمفهوم "الاشتراكية في بلد واحد"، الذي حاول أن يبلور المسار الواقعي للدولة السوفيتية الناشئة. هذا المفهوم أكثر اتساقًا في الأدبيات الماركسية؛ لأنّ الدولة فيها مدعوّة بالدرجة الأولى للاختفاء من التاريخ، أي أنّها مؤقتة. أمّا الدولة الإسلامية، فيُنظر إليها على أنّها قائمة إلى يوم الساعة.

٣١) Esposito, J.L., op. cit., p. 137.

٣٢) الليفياثان Leviathan كلمة إنجليزية تعني التنين، وهي في ذات الوقت عنوان الكتاب الرئيسي لتوماس هوبز، فيلسوف السياسة الإنجليزي (١٥٨٨– ١٦٧٩)، وتستخدم في الأدبيات السياسية للإشارة إلى الطبيعة التدخلية والمحورية للدولة الحديثة في مختلف الأنشطة الاجتماعية، بالتنظيم التشريعي والإداري.

٣٣) إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ٣٣٤ – ٥.

٣٤) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٥٦.

٣٥) ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهضيبي، ص ٣٤.

٣٦) راجع/ي مثلاً المبدأ الخامس للإخوان في النقاط التسع التي طرحوها في الأربعينيات: "إقامة حكومة دينية مع عدم التقدّم للحكم إذا سادت مبادئهم": زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٩٣، هـ ١. وبعد القبض على الإخوان، اتّهمهم عبد الناصر – بجانب التشكيك في وطنيتهم ونقد إيمانهم بالعنف – بأنّهم يعملون للوصول إلى السلطة، وليس للإسلام (رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ص ٩٠– ١). فوفقًا لمنطلقات الإخوان الفكرية، المطالبة بالسلطة تهمة في حدّ ذاتها، وانحراف عن العقيدة.

٣٧) أكّد سيّد قطب ذلك في التحقيقات التي أجريت معه عام ١٩٦٥، راجع/ي: ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١٩. كذلك: م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٢٠– ١.

٣٨) راجع/ي: طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ – ١٩٧٠، ط١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٥١– ٩؛ حيث يلقي ضوءًا ساطعًا على الوظيفة السياسية لأجهزة الأمن الناصرية.

٣٩) رفعت سيّد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٠– ١؛ رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ٩٠– ١.

٤٠) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٦٧.

٤١) Choueiri, Y.M., *Islamic Fundamentalism*, Printer Publishers, London 1990, p. 79.

٤٢) Esposito, J.L., op. cit., pp. 126-7.

٤٣) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٢٥.

٤٤) نفس المرجع، ص ٢٥١.

٤٥) نفس المرجع، ص ٢٢٤.

٤٦) حول نشاطه في الدعوة: نفس المرجع، ص ٢٢٢ - ٣.

٤٧) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ١٠٤.

٤٨) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، ص ٦٨، هـ ١.

٤٩) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٢٥- ٦؛ زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٦٨.

٥٠) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٧٤. حيث يجد القارئ جدولاً مقارنًا لمحتوى المناهج الدراسية في مادّتي الدين والتاريخ الإسلامي لمراحل التعليم قبل الجامعي.

٥١) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٧٠.

٥٢) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٧١؛ رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ١٢٢- ٤.

٥٣) قال عبد الناصر في خطبة له في يوليو ١٩٦١: "الإسلام في أول أيّامه دين الاشتراكية. الدولة التي أقامها محمّد كانت أول دولة اشتراكية" (رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ١٢٢). وقال في خطاب آخر: "مقلناش إن احنا ماركسيين... بل قلنا إنّ الدين بتاعنا دين اشتراكي، وإنّ الإسلام في القرون الوسطى حقّق أول تجربة اشتراكية في العالم" (عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان، ص ١٥٨).

وبالنسبة للقومية العربية: "إنّ الأمّة العربية لا ترى أيّ تعارض بين قوميّتها العربية المحدودة، وبين تضامنها القلبي والأخوي مع الأمم الإسلامية؛ أي أنّ الأمّة العربية بقواها الثورية والتقدمية، لا ترى في الإسلام عائقًا عن التطوّر، بل تراه بحسّ وإيمان دافعًا لهذا التطوّر". (خطاب له في مارس ١٩٦٧، في: رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ١١٣).

٥٤) الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ت.، ص ٧٨.

٥٥) رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ١٢٦.

٥٦) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ٢٢٤- ٥.

٥٧) Esposito, J.L., op. cit., p. 128.

٥٨) الميثاق، ص ٩٥.

٥٩) الميثاق، ص ١٠٨.

٦٠) نقلاً عن: رباب الحسيني، المرجع السابق، ص ١٥٢. والصيغة بلاغية محضة، لأنّ الشخوص المعنوية والاعتبارية لا توجد طريقة لمحاسبتها في الآخرة، وفقًا للإسلام، على حدّ علمي.

٦١) الميثاق، ص ٩٣- ٤.

٦٢) تقرير الميثاق (وزارة التربية والتعليم، القاهرة ١٩٦٥)، ص ١٦- ٧.

٦٣) نفسه، ص ٦١.

٦٤) Ayubi, N.N., op. cit., pp. 141-2.

٦٥) مثل الشيخ الغزالي. راجع/ي: Sivan, E., op. cit., pp. 33- 4.

٦٦) Choueiri, Y., op. cit., p. 79. Sivan., E., op. cit., pp. 44-5.

٦٧) Sivan, E., op. cit., pp. 40-1.

٦٨) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٥.

٦٩) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٣٩٢؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص ١٤٦. وقد أدّت سوء حالته الصحّية إلى نقله مرّتين للعلاج في مستشفى المنيل الجامعي، وكان سينقل مرّة ثالثة عام ١٩٦٤، لولا أن أفرج عنه إفراجًا صحّيًا. راجع/ي: سيّد قطب، لماذا أعدموني، ص ٥٤.

٧٠) عادل حمّودة، المرجع السابق، ص ١٣١. ولم أستطع التوصل إلى سبب مؤكّد للسماح لسيّد قطب بنشر كتاباته في مصر في عهد عبد الناصر. حول هذه المسألة؛ راجع/ي: الفصل الأول، "تجذير الحاكمية".

٧١) صلاح شادي، الشهيدان حسن البنّا وسيّد قطب، ص ٥٧. وقد أشار إلى أنّ سيّد قطب كان ممّن رفضوا بحسم كتابة "التأييد" الذي طالب به النظام.

٧٢) ق ٦٥، م. أ. ن. منير أمين الدلة، ص ٤- ٥.

٧٣) س. ق.، لماذا أعدموني، ص ١٢- ١٣. وقد اعتبر قطب هذه الدعوة مؤامرة هدفت إلى تدبير مذبحة كبرى للإخوان، وأنها من مقدّمات مذبحة الإخوان في سجن طرة في ١٩٥٧.

٧٤) أقوال محمّد يوسف، هوامش في تحقيقات النيابة في: ق ٦٥، نقلًا عن: جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ص ١٤٨. وجدير بالذكر أنّ أوراق القضية المحفوظة على ميكروفيلم في المركز القومي للدراسات القضائية تخلو من أقوال كلّ من المتّهم الثاني محمّد يوسف هوّاش، والمتّهم الثالث عبد الفتاح عبده إسماعيل، وكلاهما نُفّذ فيه حكم الإعدام مع سيّد قطب.

٧٥) س. ق.، لماذا أعدموني، ص ١٧.

٧٦) ولمّا كانت هذه الخطّة، تشمل بالضرورة خطّة دعوة وتربية طويلة المدى. فقد تحدّث بهذا الجانب فيها عدد من قادة الإخوان المعتدلين، غير ملتفتين إلى التحوّل الخطير الذي أصاب مفهوم "الدعوة" أصلًا في هذا السياق. راجع/ي مثلًا: ق ٦٥، م. أ. ن. منير أمين الدلة (عضو مكتب الإرشاد)، ص ٦.

٧٧) سيّد قطب، ظلال، ط٩، مج٣، ص ١١٩٣. وسوف أعتمد هنا على الأجزاء التي أعاد سيّد قطب كتابتها وفقًا للمنظور الجديد، وهي الأجزاء ١ - ١٣، بالإضافة إلى الأجزاء ٢٨ - ٣٠ من التفسير. وهي الأجزاء التي كتبها بعد تبلور فكرته الجديدة المذكورة.

٧٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٦.

٧٩) نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٩٠.

٨٠) نفس المصدر، مج٣، ص ١٤٣٥.

٨١) س. ق.، معالم في الطريق، ط١٥، دار الشروق ١٩٩٢، ص ١١٦ - ٧.

٨٢) نفس المصدر، ص ١١٩.

٨٣) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١١٩٣. وأمثلة ذلك تبدأ من قضية حلّ الذبيحة وحرمتها، وصولًا إلى إقامة دولة وتنظيم مجتمع.

٨٤) نفس المصدر، مج١، ص ١٥.

٨٥) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٢٨- ٩.

٨٦) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٦٨.

٨٧) سيّد قطب، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ١٤٧- ٨.

٨٨) المصدر السابق، ص ١١٧.

٨٩) سيّد قطب، ظلال، مج٣، ص ١١٩٨.

٩٠) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٩٨٤- ٥.

٩١) س. ق.، هذا الدين، دار الشروق، د. ت.، ص ٣٣.

٩٢) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧٥٤.

٩٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٤٣.

٩٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٢١.

٩٥) س. ق.، معالم، ص ٥- ٧.

٩٦) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٢٣.

٩٧) س. ق.، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق ١٩٨١، ص ٤٨.

٩٨) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٦٦٧؛ وهي طاقات روحية بالطبع.

٩٩) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٢٣- ٤.

١٠٠) نفس المصدر، ص ٥٥- ٦.

١٠١) Choueiri, Y., op. cit., p. 148.

ويصف هذا الباحث فكر قطب بأنّه "طبعة عالم ثالثية من الفاشية". وهو استنتاج بعيد عن الدقّة، رغم أنّه أتاح الإشارة إلى تشابهات مهمّة بين فكر سيّد قطب، وفكر ألكسيس كاريل، الفاشي الفرنسي، الذي استشهد به قطب مطولاً في كتابه: "الإسلام ومشكلات الحضارة".

١٠٢) Choueiri, Y., op. cit., pp. 141-2.

١٠٣) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٧٧- ٨.

١٠٤) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٨٠٠.

١٠٥) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٥٣.

١٠٦) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٢٨.

١٠٧) س. ق.، معالم، ص ٥.

١٠٨) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٠٦.

١٠٩) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧٥٤.

١١٠) انظر/ي مثلا: Zachary Lockman, *Contending visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, ،Cambridge University Press, (Cambridge, New York, 2004).
حيث يناقش مفاهيم الاستشراق. انظر/ي خصوصًا الفصل الثالث.

١١١) س. ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ٥٠. وردًا على مفهوم الحاكمية بأكمله، انتقد أبو الحسن الندوي قصر العلاقة بين الإنسان واللّه على بُعْد العبودية؛ إذ اعتبرها علاقة "ضيقة، محدودة، جافة، جامدة، رسمية"، ليصل إلى وصم هذا الاتجاه بأنّه دنيوي، يُقصر دور الدين على إقامة حياة صالحة والوصول إلى الحكم؛ الأمر الذي اعتبره تحويل العقيدة إلى "مادّية مجرّدة": "التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي، والشهيد سيّد قطب"، ط٢، دار آفاق الغد، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٠١- ٢.

١١٢) س. ق.، معالم، ص ١٠.

١١٣) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٢٥٦- ٧.

١١٤) نفس المصدر، مج١، ص ١١. وتتكرّر هذه الفكرة عشرات المرّات في "الظلال" و"المعالم".

١١٥) س. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ٨٥.

١١٦) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٠.

١١٧) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٢٥٦- ٧.

١١٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١١٨٣.

١١٩) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٢- ٣.

١٢٠) س. ق.، معالم، ص ١٠٠.

١٢١) س. ق.، ظلال، مج١، ص ٤٤٠.

١٢٢) نفس المصدر، مج٢، ص ١٦٤٣.

١٢٣) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦٤٩.

١٢٤) نفس المصدر، مج٣، ص ٢٠٢١.

١٢٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦٤٦.

١٢٦) نفس المصدر، مج٤، ص ٢١١٥؛ مج٣، ص ١٤١٣.

١٢٧) نفس المصدر، مج٤، ص ١٨٩١.

١٢٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١٢٣١.

١٢٩) س. ق.، العدالة، ط٧، ص ١١١، ص ١١٦.

وهي إعادة طباعة للطبعة السادسة التي صدرت عام ١٩٦٤، التي أدخل فيها سيّد قطب تعديلات مهمّة، منها حذف العبارات التي تُوسّع حقوق المجتمع في دخل الفرد حسب الحاجة (مثل العبارة التي تصف حقّ الملكية الفردية، والضوابط التي تدخل عليه، بأنّها: "تكاد تجعل صاحبه مسيّرًا لا مخيّرًا في تصرّفاته"، أو "تكاد تحيله حقًا نظريًا لا عمليًا")؛ والعبارات التي توسّع حقوق الحاكم في المصادرة للوفاء بحاجات المجتمع؛ وكذا مجمل البرامج الإصلاحية التفصيلية التي اقترحها ولم يعد لها موقع في تصوره الجديد. راجع/ي: العدالة، ط١، ص ١٠٥ – ٦، بالنسبة للنقطة الأولى، ومواضع عديدة متفرقة.

١٣٠) س. ق.، العدالة، ط٧، ص ١١٥.

١٣١) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٤٠٣. ولم يُشر قطب هنا للميثاق صراحة، بل يُفهم الأمر في السياق التاريخي.

١٣٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٠٤.

١٣٣) نفس المصدر، مج٣، ص ١١٩٤- ٥.

١٣٤) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ١٠٣- ٤.

١٣٥) نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج٣، ص ١٢٢٠- ١. هنا أيضًا لم يُذكر النظام الناصري بالاسم، وإنّما أشير إلى إقامة نُظُم بصفة عامّة.

١٣٦) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ١٠٣٣.

١٣٧) وهي أطروحة أثيرة لدى تيارات الإسلام السياسي.

١٣٨) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٥٥٧.

١٣٩) نفس المصدر، مج٢، ص ١٠٣٣.

١٤٠) المقصود الأسر المالكة؛ كآل سعود، والبيت الهاشمي في الأردن... إلخ.
١٤١) نفس المصدر، مج٣، ص ١٧٣٦.
١٤٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٣٧٥- ٧.
١٤٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٦٨٢. ومن الواضح في هذا السياق أنّ سيّد قطب يخاطب "غير المسلمين"، وفقًا لنظريته، على أنّهم مسلمين، لكي يحثّهم على أن "يعودوا" مسلمين.
١٤٤) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٩١٨، ص ٣٩٦٨؛ أيضًا: مج٤، ص ٢٣٧٠، مج١، ص ١٤٠، ص ٥١٢.
١٤٥) ومع ذلك، لم تفُت سيّد قطب الإشارة إلى نواحٍ من مثالب النظام، خصوصًا جهازه الدعائي المكلّف، رابطًا إيّاه بفكرته، على أساس أنّه جهاز ضروري بالنسبة لنظام لا يقوم على العبودية للّه وحده، ويحتاج إلى إنفاق هائل للنفخ في صورة العَبد (أي عبد الناصر) "الهزيلة لتتضخّم وتشغل مكان الألوهية العظيمة"، راجع/ي: نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٤٢.
١٤٦) س. ق.، معالم، ص ١١- ٢.
١٤٧) س. ق.، ظلال، مج١، ص ١٢٤.
١٤٨) نفس المصدر، مج٤، ص ٢١٢٢.
١٤٩) س. ق.، معالم، ص ١٤٤.
١٥٠) نفس المصدر، ص ٢١.
١٥١) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٤١١.
١٥٢) نفس المصدر، مج١، ص ١٤٩.
١٥٣) س. ق.، معالم، ص ١٨.
١٥٤) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٢٣٩؛ مج١، ص ٣٠٥.
١٥٥) نفس المصدر، مج١، ص ٤٠٢- ٣.
١٥٦) س. ق.، مقوّمات التصور الإسلامي، ص ٢٣- ٤. واتّساقًا مع هذا المنطق، كتب سيّد قطب أنه: "حتى حين يحيل الفقه الإسلامي إلى العرف، في بعض المسائل، فهو يمنح العرف ابتداءً سلطانًا من عنده هو بأمر اللّه": ظلال، مج٢، ص ٦٢٣.
١٥٧) س. ق.، معالم، ص ٢٢.
١٥٨) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ١٩١٠. (التشديد من عندي).
١٥٩) س. ق.، ظلال، مج٤، ١٩٢٣.
١٦٠) س. ق.، معالم، ص ١٥١.
١٦١) نفس المصدر، ص ١٥٧.
١٦٢) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧٢١.

١٦٣) يسمّي الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١) هذا الاحتلال الكامل للإنسان بواسطة الإرادة الإلهية، "بالوعي الشقي"، ويحلّله كلحظة في تطوّر الوعي البشري، وهي مقولة تلقي ضوءًا مفيدًا على هذه الرؤية "العَبدية" للإنسان. راجع/ي: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٤٠- ٣، ص ٢٤٧- ٥٠. والواقع أنّ التصوّر الفلسفي الكامن خلف الأطروحة القطبية؛ مسألة تحتاج إلى جهد بحثي إضافي.

١٦٤) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٥٦١. وتنطوي هذه الرؤية على تفرقة جذرية بين "الجسد" و"الروح"، وعلى تقسيم الارتباطات والمشاعر البشرية بين إنسانية وحيوانية. و"الإنسان" إذن هو الروح لا الجسد. وهي رؤية جديرة بدراسة تداعياتها الكبرى على تصور العالم والإنسان.

١٦٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٧١٦، وفقًا للتفسير الحرفي لآية: "إنّ اللّه اشتَرَى من المُؤمنينَ أنفُسَهُمْ وأَمْوَالَهُمْ بِأَنّ لَهُمُ الْجَنَةَ" (التوبة،١١١).

١٦٦) س. ق.، معالم، ص ١٩٧.

١٦٧) س. ق.، ظلال، مج٦، ص ٣٨٦٢.

١٦٨) نفس المصدر، مج١، ص ٣٧٠- ١.

١٦٩) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨٧.

١٧٠) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٢٦.

١٧١) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٨١.

١٧٢) نفس المصدر، ص ٨٣.

١٧٣) س. ق.، ظلال، مج١، ص ٢١٤؛ مج٢، ص ٩١٩- ٢٠.

١٧٤) نفس المصدر، مج١، ص ٢١٤.

١٧٥) نفس المصدر، مج٢، ص ١١٤٧- ٨. وهذه الفكرة قديمة عند سيّد قطب، وجدتُ أول أصل لها في كتاب "التصوير الفني في القرآن"، الصادر عام ١٩٤٥، ص ١٣٨.

١٧٦) نفس المصدر، مج٤، ص ١٨٩١- ٢. ومن هنا رفض سيّد قطب منهج علم الأديان المقارن، والقول بتطور الأديان: مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٩٨- ٩؛ ظلال، مج٢، ص ١٠٩٦، هـ ١.

١٧٧) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٥٠٣.

١٧٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٦٠.

١٧٩) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٦.

١٨٠) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٩.

١٨١) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٥٧.

١٨٢) س. ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ١٢.

١٨٣) س. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ٦، ص ١٥٧.

١٨٤) نفس المصدر، ص ٧؛ ظلال، مج٣، ص ١٤٧٦، ص ١٧٣٤؛ مج٤، ص ١٩٤٨.

١٨٥) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٢٤.

١٨٦) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٩٤٩- ٥٠؛ مج٣، ص ١٧٢٠.

١٨٧) نفس المصدر، مج٣، ص ١٢١٦، ص ١٢٢٠.

١٨٨) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٩٢ - ٣.

١٨٩) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٢٨- ٩.

١٩٠) نفس المصدر، مج٤، ص ٢١٠٢.

١٩١) نفس المصدر، مج٢، ص ٩٨٨.

١٩٢) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٩٥.

١٩٣) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٥١٨- ٩.

١٩٤) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٦.

١٩٥) س. ق.، خصائص التصوّر الإسلامي، ص ١٤، ص ٨٧.

١٩٦) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ١٠٨٣.

١٩٧) نفس المصدر، مج٤، ص ١٨٥٨.

١٩٨) نفس المصدر، مج٢، ص ١٠٨٣. ومع ذلك، لم يرفض قطب اجتهادات الإمام محمّد عبده جملة وتفصيلًا، بل أوضح تقديره أهمّيتها في زمانها، من حيث مواجهتها لجمود الفكر الإسلامي، لكنّه أخذ عليها أنّها غالت في الدفاع عن عقلانية الإسلام بمنطق الحضارة الحديثة: نفس المصدر، مج٦، ص ٣٩٧٨- ٩. هنا يجدُر الانتباه إلى أنّ الأصوليّة الجديدة ليست استعادة لموقف الفقهاء الأصوليين القدامى المعادين لفكر محمّد عبده في زمنه، وإنّما هي مُرَكّب من الأصولية القديمة وحركة التجديد معًا.

١٩٩) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٩.

٢٠٠) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ٢٠٠٩- ١٠.

٢٠١) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٠٦.

٢٠٢) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٩١- ٢.

٢٠٣) س. ق.، خصائص التصوّر الإسلامي، ص ٦.

٢٠٤) س. ق.، ظلال، مج٥، ص ٣١٦٥- ٦.

٢٠٥) س. ق.، معالم، ص ٢٠.

٢٠٦) س. ق.، ظلال، مج٢، ٧٥٨.

٢٠٧) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٢٤. ويُفترض بطبيعة الحال أن هذا الوضع سيستمر بعد قيام المجتمع الإسلامي المنشود، لأنّه - كما سبق القول - ليس سوى "عُصبة موسعة".

٢٠٨) نفس المصدر، مج١، ص ١٠٨.

٢٠٩) نفس المصدر، مج٢، ص ٩٠٩- ١٠، ص ٩٢٥؛ مقومات التصور الإسلامي، ص ١١٣- ٤.

٢١٠) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦٥٢.

٢١١) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٦٤، ص ١٠١- ٢؛ ظلال، مج٣، ص ١٨٠٠- ١، ص ١٢١٩، ص ١٢٧٥، ص ١٢٨٤.

٢١٢) س. ق.، ظلال، مج٣، ١٦٢٨.

٢١٣) س. ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ٦- ٧.

٢١٤) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٩٦٦؛ مج٣، ص ١٠٤٨- ٩.

٢١٥) نفس المصدر، مج٢، ص ٢٠٦١- ٢.

٢١٦) نفس المصدر، مج١، ص ٨٣- ٤.

٢١٧) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٣٦- ٧.

٢١٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١٣٣٩.

٢١٩) نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٠١.

٢٢٠) نفس المصدر، مج٤، ٢٠٩٦.

٢٢١) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٨١٥.

٢٢٢) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٧٨.

٢٢٣) نفس المصدر، مج٣، ص ١٦١٨.

٢٢٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٧٨.

٢٢٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٨١٤.

٢٢٦) على سبيل المثال، كتب سيّد قطب أنّ الصهيونيين والصليبيين والمستعمرين، يعرفون أنّ "ألف كتاب [إسلامي] وألف خطبة... لا يُغني غناء مجتمع صغير". ومن هنا "لا يسمحون" بقيام هذا المجتمع: الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٥- ٦.

٢٢٧) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ١٨٩٢- ٣.

٢٢٨) نفس المصدر، مج٣، ص ١٤٨٩؛ مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٣٦٨.

٢٢٩) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٧.

٢٣٠) س. ق.، هذا الدين، ص ١٢- ٣.

٢٣١) س. ق.، ظلال، مج١، ص ٢١٨.

٢٣٢) س. ق.، معالم، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٢٣٣) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ١٩٤٧.

٢٣٤) نفس المصدر، مج٢، ص ٩٥١؛ مج٣، ص ١٨١٦.

٢٣٥) نفس المصدر، مج١، ص ٣٨٦؛ أي موافقة الجاهلية بالكلام، دون الاشتراك في أنشطة

ضدّ "الإسلام القطبي".

٢٣٦) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٧١.

٢٣٧) نفس المصدر، مج٣، ص ١٤٩٣.

٢٣٨) س. ق.، معالم، ص ١٧١- ٢.

٢٣٩) نفس المصدر، ص ١٧٢- ٣، ص ١٦٧- ٧٠.

٢٤٠) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٧١٠- ١.

٢٤١) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٩٩٢.

٢٤٢) نفس المصدر، مج٢، ص ١١٠٧. (التشديد من عندي).

٢٤٣) س. ق.، معالم، ص ١٧٢- ٣.

٢٤٤) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ١٨٧٢.

٢٤٥) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٧.

٢٤٦) س. ق.، ظلال، مج٣، ص ١٤٠٧.

٢٤٧) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٢٠٣.

٢٤٨) نفس المصدر، ص ١٨٨- ٩٠.

٢٤٩) س. ق.، خصائص التصوّر الإسلامي، ص ١٠- ١.

٢٥٠) س. ق.، معالم، ص ٣٩، ص ٤١.

٢٥١) س. ق.، ظلال، مج٤، ص ٢٣٩٤.

٢٥٢) س. ق.، معالم، ص ٦٩.

٢٥٣) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ١٠٥٨- ٩، ص ١١٢٥؛ مج٤، ص ١٩٠٦.

٢٥٤) نفس المصدر، مج٣، ص ١٣٠٥؛ مج٤، ص ١٩٤٧.

٢٥٥) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٤٦؛ معالم، ص ٦٣.

٢٥٦) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٨٠- ٢، ص ١٥٤٧.

٢٥٧) نفس المصدر، مج٣، ص ١٥٨٢.

٢٥٨) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٨٤.

٢٥٩) نفس المصدر، مج٢، ص ٨٧٣- ٤.

٢٦٠) س. ق.، معالم، ص ٨٣.

ومع ذلك، لاحظتُ أن سيّد قطب يفهم كلمة "الدين" هنا بمعنى العقيدة الشخصية، أو "صلة العبد بربّه"، على خلاف المعنى الذي دافع عنه في معظم النصوص الأخرى، وهو أنّ الدين يساوي نظام الحكم. وحتّى لا يظهر التناقض في هذه الصفحة (ص ٨٣)، استبدل قطب في هذا النصّ عبارة "السلطان كلّه للّه"، بعبارة "الدين كلّه للّه".

٢٦١) س. ق.، ظلال، مج١، ص ١٨٦- ٧. (التشديد من عندي).

٢٦٢) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٢٢٥.

٢٦٣) نفس المصدر، مج٢، ص ٧٠٧.

٢٦٤) نفس المصدر، مج١، ص ٥٠١- ٢.

٢٦٥) نفس المصدر، مج٤، ص ٢٠٠٨ - ١٠؛ مج١، ص ٥٣٢.

٢٦٦) نفس المصدر، مج٦، ص ٣٥٢٥.

٢٦٧) س. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١١٣.

٢٦٨) س. ق.، ظلال، مج٢، ص ٨٤٨.

٢٦٩) س. ق.، مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ١١٢- ٣.

٢٧٠) نفس المصدر والصفحة؛ ظلال، مج٢، ص ٧٣٢.

٢٧١) س. ق.، ظلال، مج١، ص ٣٨٧؛ مقوّمات التصوّر الإسلامي، ص ٣٧٤.

٢٧٢) س. ق.، ظلال، مج٦، ص ٣٣٤٦.

٢٧٣) نفس المصدر، مج٤، ص ١٩٠٥.

٢٧٤) نفس المصدر، مج٢، ص ٦٤٣؛ معالم، ص ١٢٣.

٢٧٥) س. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٧١؛ ظلال، مج٢، ص ٦٢٠- ١.

٢٧٦) س. ق.، العدالة، ط٧، ص ٦٠- ١.

٢٧٧) س. ق.، السلام العالمي والإسلام، ص٧٠.

٢٧٨) دخل "الميثاق" منذ زمن متحف التاريخ، فلم يعد حتى يشار إليه في دعاية الناصريين، ليدرُسه مؤرّخو السياسة والفكر السياسي المصري، أمّا "معالم"، فظلّ يواصل صدوره، وظلّ يُقرأ ويدرَس ويترجَم إلى لغات العالم، حتّى وصلت طبعاته الصادرة عن دار الشروق وحدها ستّ عشرة طبعة في ١٩٩٢ (وقت جمع مادة هذا الكتاب). ورغم انحسار الموجة القطبية العنيفة إلى حد كبير (ربما باستثناء تنظيم القاعدة العالمي)، ما زالت الأفكار الأساسية الواردة في "المعالم" و"الظلال" تؤثر في أجيال من الإسلاميين، وتثير النقاش والخلاف على امتداد العالم الإسلامي السني كلّه؛ لأنّ الميثاق كان مجرّد تصوّر مُعطى بلا أية أصول فكرية لخدمة توازن سياسي وبرنامج مؤقت للنظام، بينما حملت "المعالم" روحًا احتجاجية أصيلة، أيًا كان الرأي فيها.

٢٧٩) سوف أُحيل في بقيّة الفصل إلى الطبعة الأولى من تفسير "الظلال" (التي صدرت أجزاؤها السبعة عشرة الأولى تباعًا، قبل نوفمبر ١٩٥٤، عن "دار إحياء الكتب العربية")، ما لم أُشر إلى غير ذلك. ويُلاحظ أن هذه الطبعة كانت تصدُر في كراسات منفصلة لتفسير كلّ جزء من أجزاء القرآن على حدة، بحيث يبدأ تفسير كل جزء بترقيم جديد.

٢٨٠) الإخوان المسلمون، ٢ يونيه ١٩٥٤، "الإسلام منهاج حياة" (دون توقيع)، س١، ع٣.

٢٨١) س. ق.، ظلال، ج٥، ص ٣٧.

٢٨٢) الإخوان المسلمون، "الإسلام منهاج حياة"، سبق ذكره.

٢٨٣) س. ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٠.

٢٨٤) نفس المصدر، ج٨، ص ١٢.

٢٨٥) نفس المصدر، ج٥، ص ٣٣.

٢٨٦) نفس المصدر، ط٢، ج٢، ص ١٨.

٢٨٧) نفس المصدر، ج٩، ص ١٠٢.

٢٨٨) س. ق.، العدالة، ط٧، ص ١٠٢، وقد استعار سيّد قطب هذا المفهوم للدين وللألوهية من أبي الأعلى المودودي، خصوصًا كما ورد في كتابه: المصطلحات الأربعة في القرآن، راجع/ي بصفة خاصة تعليق المودودي على اصطلاح "الإله" في: المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.، ص ٢٣- ٤. واصطلاح "الدين" في: نفس المصدر، ص ١٣٦- ٧.

وهذا التفصيل الفقهي لهذه المصطلحات الأربعة، يُعَد – في تقديري- أهم ما استفاده قطب من المودودي.

٢٨٩) س. ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٤.

٢٩٠) حرص قطب على إدخال تصوّره الجديد للحاكمية على كتاباته القديمة، التي أتيحت له فرصة لتعديلها. وفي الصفحات الأولى من الطبعة المعدّلة من كتابه "العدالة"، نجد هذا التعريف الصارم للإسلام: "هو العبودية للّه وحده، وإفراده بخصائص الألوهية، وفي أولها الحاكمية" (العدالة، ط٧، ص ١٣).

٢٩١) وذلك في مقدمة سيّد قطب لكتاب أبي الحسن علي الحسني الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، التي نُشرت في: الرسالة، ٢٧ أغسطس ١٩٥١، سيّد قطب، "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟"، ع٩٧٤.

أيضًا. Sivan, E, op. cit., p.22; Choueiri, Y., op. cit., p.95.

٢٩٢) س. ق.، ظلال، ج٦، ص ٦٧.

٢٩٣) س. ق.، معالم، ص ١٠.

٢٩٤) س. ق.، ظلال، ج١٥، ص ٧١؛ ج٦، ص ٢٥.

٢٩٥) نفس المصدر، ج١٥، ص ٧٢.

٢٩٦) نفس المصدر، ج١٠، ص ٥٠. وانظر/ي ما يرتبط بمثل هذه الفكرة من تطهير الصفوف من الضعاف: ج١٠، ص ١٠٢- ٣.

٢٩٧) نفس المصدر، ج١١، ص ٢٣- ٤.

٢٩٨) نفس المصدر، ج١١، ص ٢٩- ٣٠.

٢٩٩) نفس المصدر، ج٤، ص ٣٧.

٣٠٠) ويرى نصر حامد أبو زيد أن هذه النظرة التاريخية للنصّ لا تعني في الواقع أكثر من التعرّف على "أسباب النزول"؛ وهو اتجاه تقليدي معروف في الدراسات القرآنية (راجع/ي: نقد الخطاب الديني، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨٦). لكنّ قطب وظّف هذه الأسباب في إطار مختلف؛ هو استعادة تفاصيل مراحل ما أسماه قطب "الحركة الإسلامية الأولى"، أي عهد النبوة، بغرض استخلاص منهج الحركة المقبلة، في تصوّر دائري ضمني عن التاريخ. وبالتالي تسير هذه الحركة المقبلة على ذات النهج، فتنقسم إلى مرحلة مكّية، تليها مرحلة مدنية.

٣٠١) ط١، ص ٢٣٦- ٧.

٣٠٢) س. ق.، العدالة، ط٧، ص ٢٦٩. راجع/ي مقارنة جزئية بين الاستراتيجيتين في هذا الموضع من الطبعتين في: ملحق رقم ٢، كمجرّد نموذج لتوضيح الفارق. واتساقًا مع هذا التحوّل؛ حذف سيّد قطب من الطبعة السادسة (المتداولة الآن) من "العدالة" كلّ ما اقترحه في الطبعة الأولى – وحتّى الثالثة على الأقلّ – من تشريعات لتحقيق العدالة الاجتماعية على الطريقة الإسلامية، وكذلك كلّ مخطّطات توجيه الثقافة التي سبق تناولها في الفصل الثاني.

٣٠٣) محمّد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدّي الحضاري، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٤٦- ٧.

٣٠٤) أشار الشيخ محمّد الغزالي إلى أنّ بعض شباب جناح الهضيبي، يعتقد أنّ جماعة الإخوان هي "جماعة المسلمين"، وليس "جماعة من المسلمين". لكنّ النتيجة الوحيدة التي استخلصها الشيخ من هذه الفكرة آنذاك، هي أنّه بموجبها تُصبح "مخالفة الأستاذ حسن الهضيبي ضربًا من مخالفة اللّه ورسوله"، منغمسًا تمامًا في الصراع، وغافلاً عن النتائج الأخطر لهذا المبدأ. راجع/ي: الدعوة، ١٩ أكتوبر ١٩٥٤، محمّد الغزالي، "السمع والطاعة"، ع١٩٢.

٣٠٥) يقول الباحث Choueiri, Y.، إنّ المودودي – رغم دوره الرائد في طرح فكر التكفير – لم يذهب بهذا المبدأ إلى أبعد من إدانة الأيديولوجيات السياسية الحديثة، لا المسلمين الحاليين عمومًا: op. cit., pp. 95-6. ومع ذلك، ثمة تشابه كبير يمكن ملاحظته مثلاً في عرض Charles. J. Adams لأفكار المودودي بخصوص مسألة الدولة الإسلامية: (*Mawdudi and the Islamic State*, in: Esposito, J. L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983, pp. 99ff.

لكنّ فحص جوهر العلاقة بين فكر سيّد قطب والمودودي تحتاج إلى بحث مطوّل مستقل، أذا أردنا أن نضع تصوّرا للفارق في البنية، لا مجرد رصد التشابهات والاختلافات.

الفصل الخامس

بوتقة التكفير

سيد قطب

الفتنة"، متشبثة بمظهر الدولة الأبوية، التي تسعى لحفظ التوازنات الاجتماعية بإمكاناتها الاقتصادية المتناقصة، وتحوّلاتها نحو الانفتاح التي مسّت معيشة قطاعات واسعة، وملوحة في الوقت ذاته بما تملكه من تركزات القوّة المسلّحة، وقدرتها على إلزام المجتمع، تحت التهديد، بإظهار الاقتناع بما تسمّيه "الصالح العامّ".

سيّد قطب – في المقابل – لم يعِد جمهوره بدولة أقلّ قمعيّة، بل بدولة تستنسخ وتضاعف قوّة الدولة القمعية، لتصبح كلّية الجبروت، كلّية التدخّل، مؤكّدًا قدرتها على أن تنجح في لحام مفاصل المجتمع المفكّكة، وتجسيّد وحدته المفروضة فرضًا في قبضة عُصبتها المؤمنة، والسيطرة على بحره متلاطم الأمواج، وتحويله إلى هارمونية كاملة، مثله في ذلك مثل الضبّاط الأحرار ولكن بدرجة أشدّ. وفي نفس الإطار السلطوي يتمثّل الوعد في أنّ هذه الدولة بتركيبتها القمعية هذه ستنجح بفضل وحدتها، وبفضل البركة الإلهية، في أن تجتاح الأعداء اجتياحًا. والخطوة الأولى في هذا المشروع هو إلقاء حجر كبير – تلك الأيديولوجية القطبية – في هذا البحر، ليصنع بأمواجه الخاصّة معالم وضع جديد.

من داخل العالم غير الرسمي الواسع، الذي أفرزته تناقضات سياسات دولة الضبّاط الأحرار وعثراتها البنيوية، تجمّعت حلقات ومُويجات من المقاتلين، تندفع واحدة إثر الأخرى، لتحاول تحقيق هذا المشروع الطوباوي، الدولة المثالية، بالهجوم على قلب النظام أو انتزاع أطرافه على حدٍّ سواء.

وفي خضمّ هذا الصراع، أصبح قطب وتاريخه وفكره أحد بؤر المعركة الأيديولوجية حول "الإسلام السياسي"، التي أصبحت بدورها بؤرة الصراع الفكري في مصر، ومجمل العالم العربي والإسلامي.

وبعيدًا عن المبالغة في دور الفرد ودور الفكر في التاريخ، سوف يسعى هذا الفصل إلى تتبع انتشار أمواج الفكر القطبي، وما ثار حوله من خلاف فكري ذي طابع سياسي – فقهي، دون إغراق في مسائل الفقه، التي لا أدّعي العلم بها، وتمييز أثر هذا الفكر في تفاعل خيوط هذا الخلاف، وتمايز أطرافه الفاعلة، وعلاقتها بالأطروحة القطبية.

(١) نظرية العُصبة المؤمنة في التطبيق

(أ) نشر الفكر القطبي الجديد

يبدأ الفكر السياسي القطبي في ممارسة تأثيره في ساحة الإسلام السياسي، منذ بلورته في أول الستينيات. فبالإضافة إلى نشر كتاباته علنًا الأمر الذي أتاح دخولها حتّى إلى السجون[٦]، سعى قطب إلى توصيل أفكاره على نحو أكثر وضوحًا ومباشرة، من خلال عدد من القنوات التي تربطه بمجموعات الإخوان داخل السجن وخارجه، وخارج البلاد. فاستطاع عن طريق أسرته توصيل أوراق تحوي أفكاره، كما وردت في "المعالم" إلى الإخوان في سجن الواحات[٧]، كما أرسل أوراقًا إلى المرشد العامّ[٨]، تتضمّن شرحًا لمفهوم الحاكمية، وتحليلًا سياسيًّا للنظام بوصفه نظامًا عميلًا للمخابرات الأمريكية، وتحديدًا لدور جماعة الإخوان بوصفها الجماعة المسلمة المنوط بها إحياء الإسلام، وبرنامجًا دراسيًّا وعباديًّا، مدّته سنة ونصف[٩]. وعن طريق إسماعيل الهضيبي، ابن المرشد العامّ، وصلت هذه الأوراق عام ١٩٦٣ إلى اثنين من قادة تنظيم سرّي ناشئ لشباب الإخوان خارج السجن[١٠] (تولّى قطب قيادته بعد الإفراج عنه)، فطلب أحدهما من زينب الغزالي الاتصال بقطب في السجن عن طريق أخته حميدة قطب، للحصول على مزيد من التوجيهات، فوافق قطب على إطلاعهم على مخطوط "المعالم"، وأرشدهم إلى الرجوع إلى الطبعة المعدّلة المنشورة من "الظلال"[١١].

كما أدّت عمليّات الترحيل والعزل المتتالية التي تقوم بها إدارات السجون، إلى تجميع الشباب المعارض للنظام، مفصولًا عن قيادة الإخوان، في سجن القناطر الخيرية عام ١٩٦١[١٢]، وأتيح لقطب الاتصال بمن تمّ ترحيله منهم للعلاج في مصحّة سجن طرة، التي كان يقضي العقوبة بها. ومع إلغاء منطقة القناطر العلاجية في السجون، تزايد توافُد الشباب عليه[١٣]، فتعرّف قطاع يتزايد اتّساعًا منهم على الاستراتيجية الجديدة[١٤]. وبحلول عام ١٩٦٤ كانت قد تكوّنت مجموعة من قادة

هؤلاء الشباب، تدعو للفكر القطبي، نجحت في اجتذاب غالبية مسجوني القناطر الشباب[١٥].

وفي فبراير أو مارس ١٩٦٥، بعد الإفراج عنه، استدعى قطب الطوخي محمّد طه رئيس مجموعة القناطر، التي أُفرج عنها بدورها، واستعرض معه أسماء أعضائها، ومستوى ثقافة كلّ منهم، ودرجة صلابته، بغرض تنظيمهم فيما بعد في أسر دراسية[١٦]، وهو مشروع لم يتسنّ له أن يتحقّق.

أيضًا، استغلّ قطب كلّ فرصة أتيحت له لتوصيل أفكاره إلى التنظيمات الإخوانية في الدول العربية الأخرى، ودعوتها إلى دراسة أفكاره، وتربية الأفراد على أساسها، والامتناع عن الدخول في تحالفات أو أعمال سياسية مباشرة[١٧]. وبصفة خاصّة نجح في الاطمئنان إلى قبول إخوان العراق لأفكاره مبدئيًا، فأرسل لهم برنامجًا دراسيًا[١٨]، كما اتّصل عن طريق أحد الليبيين بعصام العطار، القيادي البارز لإخوان سوريا[١٩].

لكنّ العمل الرئيسي لقطب بعد الإفراج عنه، الذي أدّى به إلى الإعدام وأسهم في نشر أفكاره بشكل واسع من بعد، كان توليه توجيه ثم رئاسة تنظيم سرّي إخواني، استطاع خلال أربع سنوات (١٩٦١-١٩٦٤) أن يجنّد أكثر من مئتي شخص[٢٠]، أغلبهم من الشباب، اتّصلوا به في يوليو ١٩٦٤[٢١]، وتولّى قيادتهم تنظيميًا في أوائل عام ١٩٦٥[٢٢]، بعد أن أخبرهم بموافقة المرشد العامّ على تولّيه القيادة[٢٣].

وفيما بعد (في تحقيقات النيابة) أكّد قطب – متطابقًا في ذلك مع أقوال المرشد العامّ – أنّه لم يذكر للهضيبي سوى أنّه يعطي دروسًا دينية مبنيّة على أفكار "المعالم"، دون إشارة صريحة إلى وجود تنظيم[٢٤]. ويبرّر ذلك بأنّه "يعرف عن اتجاه الهضيبي أنّه لا يريد أن يكون له دور إيجابي في الظروف الحاضرة".. "وأنا اعتبرت إن ده [:موافقته على الدروس] إذن ضمني في حدود ما أعلمه من موقفه"[٢٥].

والواقع أنّ قيمة هذا "الإذن الضمني" – إذا كان قد حدث حقًّا – لم تتعدّ كونه تكأة لتخطّي مجمل مكتب الإرشاد، وهي خطّة اتبعها قطب منذ بدء نشاطه الدعائي

في السجن. فقد هاجمه بعض هؤلاء وأبدوا اعتراضات على نشاطه، بسبب ما نتج عنه من خلاف داخل صفوف الإخوان في السجون، إلى حدّ مقاطعة معارضي فكر قطب ومؤيّديه بعضهم بعضًا في سجن القناطر(٢٦).

في مواجهة هذا الهجوم على فكر قطب(٢٧)، وعلى شخصه، واستنادهم في ذلك إلى افتقاره إلى أيّة سلطة رسمية داخل الجماعة(٢٨)، سعى قطب إلى الحصول على موافقة المرشد العامّ على تداول أفكاره داخل الجماعة، فأرسل إليه أخته حميدة قطب، التي نجحت في إقناع المرشد(٢٩). كما حرص قطب على تجنّب التعرّض إلى أيّة أمور تنظيمية خاصّة بالجماعة(٣٠). ومع احتدام المناقشات داخل السجون حول أفكاره، تهرّب قطب من مناقشة هذه الأفكار مع من التقوا به بمصحّة طرة من أعضاء مكتب الإرشاد(٣١). وكان هؤلاء في نظره من الراغبين في عدم التحرّك ضدّ النظام(٣٢)، الخائفين على مراكزهم القيادية داخل الجماعة في إطار هذه الخطّة(٣٣)، وبصفة خاصّة، رافضين لأيّ حركة منظّمة من الشباب، قد تهدّد كلًّا من الهدنة مع النظام، وسلطتهم التنظيمية، على غرار سابقة تمرّد "النظام الخاصّ" قبل ١٩٥٤(٣٤).

وبعد الإفراج عنه، واجه قطب مشكلة معارضة قادة الإخوان للتنظيم الذي تشكّل خارج السجن، وهي معارضة وصلت إلى حدّ التهديد بإبلاغ المباحث(٣٥)، فما كان منه حين واجهه عضو مكتب الإرشاد فريد عبد الخالق بالمشكلة، إلّا أن أوحى إليه بأنّه مقتنع بضرر التنظيم بالنسبة لحركة الإخوان(٣٦)، وأبلغه أنّ المجموعة أنهت نشاطها(٣٧). كذلك لم يكن نشاطه في الاتصال بالإخوان خارج مصر شرعيًّا. فحين بلغ الأمر مسامع فريد عبد الخالق، المختص بهذه الاتصالات، شعر بوجود "ازدواجية" غير مريحة(٣٨).

كان سيّد قطب يستند في جميع هذه التصرّفات إلى وضعه بوصفه رئيس قسم نشر الدعوة في الجماعة، فمع أنّ هذا المنصب لا يعطي صاحبه سلطة التعديل في فكر الإخوان، الذي هو مسألة تتخطّى مهمّات الدعوة، فقد كان تكأة مناسبة لنشاط يختصّ في نهاية الأمر بالدعوة والفكر.

(ب) المفاصلة مع الإخوان

الواقع أنّ خطّة قطب كان من الطبيعي أن تؤدّي إلى حدوث انشقاق داخل الجماعة.. لكنْ يبدو أنّه لم يكن على وعي تامّ بهذا، وإنّما كانت خطّته ترمي إلى إحداث انقلاب داخلي في اتجاه الجماعة: "بهذه المجموعة اللّي أنا مشكّلها، وبمجموعة القناطر، وبالدراسة اللي كنت باديّها لهم، والتربية اللّي باربّيها لهم على المدى الطويل، ستتكون قاعدة جديدة لاتجاه الجماعة، عندما تسنح الفرصة للظهور علانية"، آملاً أن يتغلّب "منهجه المتكامل للحركة الإسلامية" في النهاية، ويصبح هو "الفكر السائد في الجماعة"[٣٩].

واذا كان قطب اعتبر أنّ الهضيبي "مازال له وضعه كمرشد للجماعة"، فإنّ وجود الجماعة "في حالة وجود مجمّد"، "ممزّقة من الناحية التنظيمية"، كان يسمح من وجهة نظره "لكلّ من يملك استجماع جانب فيها، وخصوصًا من ناحية الثقافة والتربية"، أن يزاول ذلك "باجتهاده، إلى حين أن يوجد للجماعة وجود فعلي"[٤٠]. وفي إطار هذه الفهم، تصبح موافقة المرشد مجرّد مسألة تكتيكية، الغرض من الحصول عليها فتح الباب لحرية الحركة داخل الجماعة، خصوصًا أنّ مسألة تنظيم ١٩٦٥ لم تكن مجرّد مسألة ثقافة وتربية، بل إعداد كادر تنظيمي متميّز كحدّ أدنى.

لكنّ تطوّر الظروف لم يمكّن قطب من استكمال خطته لتحويل الجماعة من الداخل تدريجيًا، بفرض إمكان نجاحها أصلًا. ومع استشعار قرب التعرّض لضربة أمنية للتنظيم من جانب النظام، فرّق بوضوح بين ضربة موجّهة إلى التنظيم الذي يقوده، تستدعي ردًّا حاسمًا بالسلاح، وبين ضربة عامّة ضدّ الإخوان لا تطال غير الأعضاء القدامى المعروفين سلفًا للمباحث، بمن فيهم هو ذاته. فتعليماته في تلك الحالة الأخيرة كانت: "لا تورّطوا أنفسكم"[٤١]. هنا أصبح الإخوان – ضمنيًا – في وعي قطب فريقين، أولهما فريقه الخاصّ، تجمع أعضاءه روابطُ من الولاء والعقيدة أعمق من الرابطة التي تربطهم ببقيّة الإخوان، وتعطي لأمنهم أولوية أو وضعًا خاصًّا يختلف عن باقي الإخوان.

واقع الأمر أنّ قطب كان يدرك منذ البداية وجود فوارق أساسية بين رؤيته

السياسية وبين اتجاه الجماعة. من حيث الظاهر، كان قطب يبدو وكأنه يلتقي في اتجاهه إلى "تربية الفرد المسلم" وتأكيده على رفض عمليات "النظام الخاصّ" قبل ١٩٥٤[٤٢]، مع انتقادات أكثر العناصر اعتدالًا داخل صفوف الإخوان لتجربة ما قبل ١٩٥٤. لكنّ هذا التشابه الظاهري كانت تكمن خلفه رؤيته لطبيعة المرحلة الأولية التي يمرّ بها تكوين "العُصبة المؤمنة" المفترضة، التي كانت تستدعي، "عدم إضاعة الوقت في فرض التشريع الإسلامي بالقوّة"[٤٣]، قبل تكوين هذه العُصبة على أساس مفاهيمه، لتفاصل المجتمع فيما بعد مفاصلة جذرية. هذا التصوّر الراديكالي ترتّب عليه رفض اشتراك الإخوان في الانتخابات[٤٤]، ونقد المرحلة السابقة على أساس أنّ تركيز الجهود على إسقاط الملك، لم يسفر إلّا عن "عهد ضيّق عليهم (الإخوان) أكثر"[٤٥]. وبصفة عامّة، رَفَض قطب النشاطات السياسية "الدنيوية"، من قبيل محاربة معاهدة أو اتفاقية، أو اتجاه سياسي أو حزب، أو حتّى مطالبة الحكومة بتطبيق الشريعة، على أساس أنّ "المجتمعات ذاتها بجملتها قد بعدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية... [وبالتالي، يجب] عدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية الجارية، وعدم محاولات فرض النظام الإسلامي عن طريق الاستيلاء على الحكم قبل أن تكون القاعدة المسلمة في المجتمعات هي التي تطلب النظام الإسلامي لأنها عرفته على حقيقته وتريد أن تُحْكَم به"[٤٦]، وبالتالي أصبح المطلوب هو هدم النظام من القواعد عن طريق تكوين العُصبة المؤمنة، لا المزاحمة على النفوذ فيه.

ومع ذلك ظلّ حسن البنّا عنده رائدًا. ويبدو أنّه قد فسّر نشاطات البنّا الغامضة في تحوّلاتها، بأنّها تتبع خطّته هو الحركية. وإذا كانت الجماعة قد انحرفت في نشاطها السياسي، فإنّما يرجع ذلك عنده إلى فشل قياداتها في "إكمال الطريق الذي وضعه الأستاذ البنّا"[٤٧]. ويتيح تصوير الأمور على هذا النحو لقطب أن يعتبر نفسه الوريث الحقيقي لمؤسّس التنظيم وأيقونته، ويبيح له، نظريًّا ونفسيًّا، المناورة على التيارات القائمة داخل الجماعة، سعيًا لاستكمال "الطريق الصحيح".

أيًّا كانت درجة وعي قطب بطبيعة نشاطه الانشقاقية، فلا شكّ أنّ التنظيم الذي قاده كان الأداة الأولى لتحقيق أهدافه، والعمل الأكثر كشفًا لطبيعة التحوّل الذي أراد

أن يحقّقه داخل "الإسلام السياسي". ووفقًا لشهادة قادة التنظيم، كان أثر احتكاك التنظيم بفكر قطب، قبل الإفراج عنه وبعده، هو تغيّر اتجاه حركة التنظيم من السعي لتنظيم اغتيالات لقادة النظام، إلى "تربية صفّ مسلم"، يقيم مجتمعًا إسلاميًا أولاً، ثم يصل إلى الحكم"[٤٨]، عن طريق برنامج دعائي تربوي "طويل المدى، ومتروك فيه الزمن بلا حساب". وقد ادّعى قطب في التحقيق أنّه كان يهدف إلى التوصّل إلى تكوين جيل مسلم، أو على الأقلّ قاعدة واسعة يمكن أن يقوم عليها النظام الإسلامي[٤٩]. لكنّ الفكرة القطبية – كما سلف القول – كانت تقوم في الحقيقة على بناء تنظيم عقائدي انقلابي، يدخل بعد استكمال نموّه في طور الدعوة الجهرية، التي تؤدّي إلى مواجهة شاملة مع الدولة والمجتمع القائمين، تصل إلى درجة المواجهة المسلّحة في المستقبل، بغرض بناء الدولة الإسلامية. وبالتالي كان دور التنظيم هو أن يكون "وسيلة لتربية أفراده ليكونوا في مستوى الطليعة المؤمنة المطلوبة"[٥٠]، الأمر الذي استلزم "تحويل عقلية هذا التنظيم تدريجيًا"[٥١] إلى الاتجاه الجديد.

ويتّضح اتجاه "تحويل العقلية" هذا بأكبر قدر في النشرات السرية، التي كانت تُمَرَّر على أعضاء التنظيم[٥٢]، وأهمّها "خيوط خطّة"، الذي كتبه قطب في جزأين بهدف تحديد الاستراتيجية العامّة للحركة. فبعد المقدّمة المعتادة القائمة على التوحيد بين الإسلام والحاكمية، ورصد شمول الجاهلية للعالم كلّه، وصولًا إلى تعيين مهمّة الإخوان بإعادة "إنشاء الإسلام في الأرض"، يتوصّل إلى الفصل الحاسم بين الإخوان والعالم: "إنّ جماعة الإخوان المسلمين ليست قطاعًا من هذا الشعب، ولا قطاعًا من المجتمع العربي أو العالمي، وليست من 'رعايا' الحكومة المحلية.. إنّها 'كينونة' جديدة تنشأ منفصلة عن كلّ هذه التشكيلات الوطنية أو القومية، أو العالمية". وبالتالي، معنى بيعة الإخوان لمرشدهم (لاحظ أنّه يأخذ البيعة للمرشد) "هو أنّنا نقيم لنا قيادة غير قيادة الشعب وإمارته، وأنّنا نخلع طاعتنا وولاءنا لمحكومية هذا الشعب لنسلّمها إلى أميرنا"[٥٣]. وحدّدت النشرة موقف "الجماعة المسلمة" من النظام بأنّه يتمثّل في إنكار شرعية وجوده ابتداء، مع جواز أداء الضرائب والتوظيف والخدمة في الجيش، على أساس "أحكام الإكراه"، أي مع الرفض القلبي ومحاولة التملّص[٥٤]. ويسمّى مجمل هذا الموقف: **المفاصلة الشعورية**[٥٥].

في الجزء الثاني من "خيوط خطة"، تناول قطب "الجاهلية" في وضعها الحالي.. أي طبيعة المعركة المثارة ضد الإسلام – حسب نظرية المؤامرة العالمية – بأنها تهدف بعد نجاحها في إنهاء الخلافة، إلى "استبدال عقيدة بعقيدة، وقيم بقيم، وشعارات بشعارات: الميثاق بدل الإسلام، الاشتراكية بدل العقيدة، القومية العربية بدل الجنسية الإسلامية". وهذه الشعارات "تفريغ لمفهومات الدين واصطلاحاته وشعاراته، في هذا الدين الجديد الذي يقام". أما الهدف الثاني، فهو "تدمير الخامة البشرية التي يمكن أن تحمل عاطفة دينية"، وذلك بنشر الفساد الأخلاقي(٥٦). واقترحت الورقة مواجهة هذه "الخطّة" بتكوين الفرد المسلم، وإعداد "كلّ أخ" بذلك "الوعي العقيدي، وذلك الوعي الحركي"، بحيث يمكنه الاضطلاع بتبعة الحركة المناسبة "في الظروف التي لا يملك فيها الاتصال المستمرّ بقيادته"(٥٧)، واضعًا بذلك أساس **المفهوم العنقودي** للتنظيمات السرية الإسلامية، الذي سيطبَّق على نطاق واسع فيما بعد.

أمّا "الوعي العقيدي"، فقد تكفّل بتحقيقه برنامج دراسي، يعتمد بصفة أساسية على كتب سيّد قطب وأخيه محمد قطب، وأبي الأعلى المودودي(٥٨)، مقسّم إلى ثلاث مراحل، مدّة كلّ منها ستة أشهر. كُرّست المرحلة الأولى منها لدراسة "المرحلة المكّية" في سور القرآن، وتفسيرها في الظلال وسيرتها(٥٩)، فضلًا عن كتاب "المعالم"، الذي لعب دورًا مهمًا في بلورة فكر التنظيم – وقد صدرت طبعته الأولى في أواخر عام ١٩٦٤(٦٠) – حيث فهم منه الأعضاء "أنّه لا بدّ من وجود مجتمع مسلم من جديد لكي يحكمه الإسلام، وأنّ السبيل إلى ذلك هو وجود جماعة مسلمة"(٦١). ووفقًا للنظام الإخواني الذي يقوم على دمج الأعضاء عضويًا في الجماعة، كان للتنظيم برنامج مكثّف للعبادات، منها عبادات جماعية لأعضاء كلّ أسرة، وبرنامج للتمرينات الرياضية(٦٢)، تحوّل فيما بعد إلى برنامج للمصارعة والتدريب على السلاح، مع تزايد احتمالات الصدام مع النظام.

(ج) المواجهة مع النظام

رغم أنّ التنظيم تبنّي تحت تأثير قطب خطّة تقوم على دعاية وتجنيد طويل المدى، فقد احتفظ بمبدأ العنف المسلّح، تحت عنوان حقّ التنظيم في "حماية نفسه

من الاعتداء عليه بتدريب مجموعات فدائية تتحرّك فقط عند الاعتداء"[٦٣]، بهدف "ألّا تضعف الروح المعنوية للإخوان" تحت تأثير الضربات الأمنيّة المتكرّرة، ويتسنّى "قيام حركات أخرى للجماعة"[٦٤]. وبدأ إعداد الخطط العملية للانتقام مع تزايد التوقّعات بقرب حدوث ضربة أمنيّة كبرى للإخوان، قد تشمل التنظيم[٦٥]. وتضمّنت أهداف الضربة الرادعة اغتيال عبد الناصر، وعلي صبري (رئيس الوزراء آنذاك) وعبد الحكيم عامر، وزكريا محيي الدين، وتدمير الكباري ومحطّات الكهرباء في القاهرة والإسكندرية والمنصورة، وسنترالات التليفونات، بهدف شلّ حركة النظام[٦٦]، وجرى تعديل الأهداف بالحذف والإضافة عدّة مرّات بعد ذلك.

على خلاف ادّعاءات النظام، لم يكن لدى قيادة التنظيم أيّ وهم بإمكان الاستيلاء على السلطة بضربة محدودة كهذه. فكل ما توقّعته من أثر سياسي للعمليات هو حدوث فراغ في الحكم، قد تملؤه أيّ مجموعة من مجموعات ضبّاط الجيش، الموالية للنظام أو المعادية له[٦٧]. ومن بين مختلف الاحتمالات، لم يبحث التنظيم سوى احتمال وحيد، هو وثوب الشيوعيين على السلطة، ففي تلك الحالة وحدها تقرّر: "كنّا حنرد عليهم، وندخل معهم في معركة زي ما حصل في العراق"[٦٨]. أمّا كيفية هذه المواجهة، وخريطة القوى السياسية الموجودة فأمر لم يكن يعني قيادة التنظيم – فيما يبدو – في قليل أو كثير.

إذن – وفقًا لمنطق سيّد قطب – محظور على التنظيم وغيره من التنظيمات الإسلامية، أن يدخل في أعمال سياسية مباشرة، "مثل محاربة اتفاقية، أو إسقاط حكومة"، لكن يجوز له دفاعًا عن النفس أن يقوم بحركة اغتيالات واسعة، دون النظر إلى نتائجها السياسية. والذي يجعل هذا التناقض ممكنًا، هو تصوّر انسحابي من المجتمع السياسي والمدني، يتعامل معه ككتلة واحدة "جاهلية". كذلك فإنّ هذا التناقض المذهل بين الهدف التربوي "للعُصبة المؤمنة" في مرحلتها الأولى، وبين أداة تكوينها، تنظيم سرّي عقائدي مسلّح، يصبح مفهومًا على ضوء الدمج الكامل تقريبًا بين مفاهيم المجتمع، والحزب، والأمة، والدولة، والفصل الأيديولوجي، الذي جرى التشديد على وصفه بالكمال، بين العُصبة المؤمنة والمجتمع، يحوّلها في نظر

أعضائها إلى مجتمع كامل قائم بذاته. لكنّها أيضًا، نظرًا لخضوع أفرادها عمليًّا للنظام القائم، تُعتبر في الوقت ذاته حزبًا معاديًا للنظام، ومشروع دولة بديلة.

على ذلك، **التسييس الكامل للإسلام، يوزانه ويكمله تفريغ كامل للسياسة**، بمعنى غياب أيّة خطّة سياسية للوصول إلى الحكم. وهكذا نجد واحدًا من أكثر كوادر التنظيم فهمًا لأيديولوجيته، يحدّد هدف هذا التنظيم – في مقابل الخطّة السابقة للإخوان المسلمين قبل ١٩٥٤ – بأنّه ليس "السيطرة على الحكم"، وإنّما تكوين جماعة مسلمة تقتفي أثر الرسول، حتّى يمنّ اللّه عليها بالحكم". وهدف أعضائها الحقيقي هو "رضا اللّه والجنّة"، أمّا الحكم، فمنّة من الله.. ذلك أنّ "الإسلام لا يؤمن بالتخطيط والتوقيت المادّي.. وكلّ شيء فيه مرهون بمشيئة اللّه"[٦٩]. والصدام المسلّح ذاته مع الحكومة أمر محتوم وسنّة طبيعية، لكنّ "توقيته بيد اللّه"[٧٠].

إجمالًا، افتقر التنظيم إلى أيّة خطّة سياسية بأيّ معنى للكلمة، رغم أنّ إقامة الدولة المسلمة هي هدفه الأخير. فوفقًا لأحد القادة حين سُئل عن خطّة العمل لتحقيق هذا الهدف: "بعد ما نربّي الصف المسلم نبقى نفكر في طريقة العمل"[٧١]. وهكذا أُحيل كلّ ما هو سياسي إلى الإرادة الإلهية وتمّ تأجيله إلى المستقبل، على أسس تقسيم النضال إلى مرحلة مكّية، وأخرى مدنية.

لقد كانت لحظة تنظيم ١٩٦٥، لحظة التأسيس الأيديولوجي للإسلام السياسي الراديكالي، يضاف إلى ذلك أنّ التنظيم كان واقعًا تحت تأثير قائده المفكّر، المعنِيّ بأمور التربية والعقيدة، وإقامة الحدود الأيديولوجية، أكثر من الأمور التنظيمية والسياسية المباشرة. وحين انتقل هذا التصوّر إلى الفعل السياسي الحقيقي على أيدي مجموعات منظّمة، أصبح عليهم أن يختاروا بين وضع خطّة سياسية حقيقية، وبين التمسّك بالمفهوم التربوي القائم على تقسيم النضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية، أي بين **فكرة الحزب** و**فكرة الأمة**، وسوف ينشطر طرفا التناقض الكامن في فكر سيّد قطب فيما بعد، في اتجاهين كبيرين، اتجاه الهجرة، واتجاه الجهاد.

*

بالنسبة لتنظيم ١٩٦٥، فاقمت عيوب قطب الشخصية كقائد تنظيمي آثار هذا التناقض الأصيل في فكره. فمع اقتراب خطر الضربة الأمنية، ترك قطب القاهرة إلى رأس البرّ(٧٢)، دون أن يعيّن قائدًا بديلًا، ودون تعليمات محدّدة سوى: "إذا بدأوكم فابدأوهم". ثم أرسل أمرًا بإيقاف العمليات بعد اعتقال أخيه محمد قطب، ثم عاد فأمر بتنفيذها، ثم اعتُقِل هو ذاته(٧٣)، تاركًا مهمّة القيادة لزميله في مصحّة السجن محمد يوسف هوّاش، الذي لم تكن له أدنى صلة بالتنظيم.

وفيما بعد، برّر قطب تناقض قراراته بتذبذب مشاعره وتصوّراته، بين تأييد الضربة الانتقامية على أساس مشروعية استخدام السلاح ضدّ نظام يمارس "اعتداءه خارج كلّ القوانين"(٧٤)، بالإضافة إلى "تأثيرات ورواسب حوادث ١٩٥٤"، أي التعذيب وما تركه في نفسه ونفس الإخوان من آثار، وبين الأمر بإيقافها على أساس ميله المتأصّل إلى "رفض استخدام العنف"، ورؤيته لنفسه "كرجل فكر يصارع بالفكرة لا بالسلاح"، بالإضافة إلى شعوره بضعف إمكانيات التنظيم بالنسبة للعمليات المقترحة(٧٥).

والحال أنّ أسلوب الضربة الانتقامية دون اهتمام بنتائجها السياسية، إنّما ينطلق من تصوّر للتنظيم على أنّه بالدرجة الأولى مجتمع، أو شبه دولة مستقلّة، عليها أن تدافع عن كيانها في جميع الأحوال، بينما كان رفض هذا الأسلوب يميل إلى النظر للتنظيم على أنّه حزب، يجب أن يراعي إمكانياته السياسية والعسكرية في تحديد خطّة الحركة، والنظر إلى الهدف الدعائي الأصلي: "يصارع بالفكرة لا بالسلاح".

وفضلًا عن ذلك، كان قطب كاتبًا، يجهل تمامًا المسائل المتعلّقة بآليّات عمل تنظيم سري مسلّح، إلى حدّ أنّه لم يكن على دراية تُذكر ببرامج التدريب الرياضي فالعسكري للتنظيم(٧٦)، وإلى حدّ أنّه طالب بوقف نشاط التجنيد إلى حين استكمال تربية الأعضاء الموجودين، لأنّهم، وقد قدّرهم بقرابة السبعين، عدد كبير للغاية(٧٧). كان ما يريده قطب هو تربية طويلة ومتأنية لأفراد، يستوعبون بتجربة طويلة مفهومه الجديد عن الإسلام، أو "الخطّ العقيدي والحركي"، فلا هو يقيم مجتمعًا بديلًا، ولا هو يدخل في نشاط سياسي مباشر ضدّ نظام الحكم. لم يكن هذا التصور مناسبًا للكثيرين

من الشباب بالطبع، الأمر الذي دعا أحد القادة إلى التساؤل: "وماذا بعد تفهيم الإخوان [أي التنظيم] معاني الإسلام، هل نظلّ نكرّر لهم الكلام؟ فهم يملّون ولا بدّ أن نعطيهم تدريبًا"(٧٨).

والحال أنّ قطب لم يكن مهتمًّا بالتدريب، ولا حتّى بالصدام مع الحكومة في حدّ ذاته، فالتنظيم كان بالنسبة له مفرخة لإنتاج أفراد على صورته ومثاله، أو على صورة الصحابة – كما تخيّلهم – ومثالهم. وبالتالي كان مطلوبًا من الأعضاء الانغماس في قراءه القرآن مفسّرًا على النمط القطبي، بهدف تحقيق عزلة شعورية كاملة عن المجتمع. لكنّ هذا الشباب الساخط، الرافض للوضع القائم، استعمل هذه الأفكار كمبرّر لسخطهم وكدليل يتيح لهم الانخراط في عمل عنيف ضدّ النظام. لذلك، كانت الخطوط العريضة وأبسط التبريرات الفقهية كافية، وأكثر من كافية، بالنسبة لهم، وكان تماسك الأفكار القطبية الظاهري عندهم كالدواء الساحر الشافي، والمبرّر "العقلي" لميولهم الرافضة.

كان الفكر القطبي بالنسبة لهم مبرّرًا لمشاعر الغضب، ومصدرًا لمشروعيتها، إذ هو في الواقع يرفع توتّر الشحنة الغاضبة بتصوير الوضع على أنّه خلاف بين ما هو إلهي وما هو شيطاني، فيُطلق العنان لمشاعر متأجّجة تبحث لنفسها عن متنفّس في عمل عنيف، أو في عزلة اجتماعية كاملة، تكافئ العزلة الشعورية المطلوبة منهم. وفي ظلّ الهيمنة السلطوية للنظام وقمعيته التي كانت معروفة جيّدًا للكافة، كان النشاط العامّ القائم على التضامن وبناء التحالفات السياسية يكاد يكون مستحيلًا، خصوصًا وفقًا لأيديولوجيا دينية. وكان من شأن القطبية في هذه الظروف أن تفتح لهم بديلًا آخر للتعبير عن الرفض والسخط يقوم على الانعزال، ويحوّل شعورهم بالغربة إلى فضيلة مطلوبة لذاتها، ودليل تميُّز ورقي. وكان من شأن رومانتيكية الرؤية، بنيويًّا ووجدانيًّا، أن تقدّم لهم المبرّر لإطلاق هذه المشاعر. كانت هذه الأفكار المسرفة في التجريد عن الإسلام والكفر، الحاكمية والجاهلية، تبدو لهم وصفة سحرية قادرة على اختزال العالم في صيغة بسيطة بليغة ومُحكمة ظاهريًّا.

في مواجهة السلطة الناصرية، كفلت لهم هذه الصيغة الاقتناع الحماسي بأنّهم

قد تلقوا تفويضًا من اللّه بتقويض النظام وتولّي السلطة، بل وحكم العالم، فأصبحوا ينتمون إلى أعلى سلطة كونية، إن جاز التعبير. وفي مقابل "الرجعية" و"التقدّمية"، رايات الناصرية، أصبح لديهم رايات مضادّة، "الكفر" و"الإيمان"، وفي مقابل دكتاتورية الفكر الناصري، أقيمت شمولية باترة للفكر الإسلامي، تقوم على تحويل الدين مباشرة إلى قضية سياسية، ومبادئ لمواجهة النظام القائم وتحديد المعسكرات.

لذلك كلّه، كانت الخطوط العريضة للقطبية كافية تمامًا لهؤلاء الشباب، ومن ثم لم يكونوا قادرين على المواظبة على "الدراسة"، "فهم يملّون ولا بدّ أن نعطيهم تدريبًا".

*

أُلقي القبض على التنظيم في أغسطس وسبتمبر ١٩٦٥. ومع اكتشاف أبعاد الموضوع، تلقّى النظام صدمة كبرى، إذ وجد في التنظيم نحو مئتين من الشباب الذين نشأ وعيهم بعد الإجهاز على وجود الإخوان العلني عام ١٩٥٤، في ظلّ السيطرة المطلقة للأيديولوجيا الناصرية، أغلبهم من طلبة وخريجي التعليم العالي، الذين كان من المفترض أن يؤمنوا بمنجزات "النظام الاشتراكي" – كما كان يسمّى – الذي فتح لهم أبواب التعليم المجاني، والوظيفة المضمونة بأجر معقول (آنذاك). وثارت التساؤلات حول أسباب عجز "الاتحاد الاشتراكي" عن جذب الشباب[٧٩]، فكان أن أقيمت شبكة من المعسكرات لتخريج "عدد كبير من الموجّهين السياسيين لتدعيم "منظّمة الشباب الاشتراكي"[٨٠].

جُنّدت كافّة الأجهزة الأيديولوجية الحكومية لاحتواء الحدث. فجنبًا إلى جنب مع عمليات التحقيق والتعذيب في السجن الحربي، نشطت الجرائد الحكومية في التشهير بالتنظيم، فادّعت كذبا – وأيّدتها النيابة فيما بعد[٨١]– أنّه مموَّل وموجَّه من جانب الحلف المركزي، بالإضافة إلى وجود روابط غير مباشرة مع الموساد[٨٢]. وبثّ التليفزيون أكثر من عشرة أحاديث، نُشرت ملخّصة أيضًا في الجرائد، مع عناصر مختارة من التنظيم طول شهر أكتوبر ١٩٦٥[٨٣]. ووصل إسفاف التشهير إلى تناول

أخلاق سيّد قطب وسلامة عقله[٨٤]. أمّا هدف التنظيم، فقد اختُزل في مجرّد نشر الإرهاب والذعر[٨٥]. وانبرى مجلس الأمّة مؤكّدًا أنّ قطب يدّعي النبوّة، وأنّه سيسنّ التشريعات بعد الوصول إلى الحكم على هَدي الوحي الذي يتلقّاه[٨٦].

واشتركت الأجهزة الدينية في الحملة. فأعد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر تقريرًا عن كتاب "معالم في الطريق"، اتّهم فيه قطب بأنّه يردّد فكر الخوارج[٨٧]، "ويزعم لنفسه الهيمنة الإلهية العليا في تنظيم الحياة الدنيا"[٨٨]، ويرمي مذهبه إلى "الثورة والفتنة والتدمير"[٨٩]، وأنّه "يتطاول على مقام الرسالة"[٩٠]. وأصدر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية كتيّبًا ملحقًا بأحد أعداد مجلته "الأزهر"، دافع فيه عن إسلامية المجتمع والدولة الناصرية، واتّهم التنظيم بالعمالة للاستعمار، ودعا إلى "أخذهم بشدّة أخذ عزيز مقتدر"[٩١]. وأصدر شيخ الأزهر بيانًا يتّهم فيه الإخوان بالعمل على العودة بالبلاد إلى "عهود التبعية والإقطاع والرأسمالية"[٩٢]، ولحق به شيخ مشايخ الطرق الصوفية ببيان آخر[٩٣]. وحدّدت النيابة العامة الهدف النهائي للتنظيم بأنّه "ضرب الثورة الاشتراكية. والفهم المغلوط للدين، ونداء الجاهلية والهدم هو الطريق"[٩٤].

إذن، ردّت الدولة على التكفير بتكفير مضادّ.. تكفير ديني، وتكفير سياسي على حدّ سواء. وكان اهتمامها منصبًا بصفة أساسية على التكفير السياسي. ومن هنا، اختفت من وسائل الإعلام جميع العبارات الدالّة على تكفير قطب السياسي للنظام، واتّهامه بالعمالة للولايات المتّحدة، التي وردت في التحقيقات ومضبوطات التنظيم. ذلك كان عصر فرض الحقيقة الواحدة.. وفي هذا وحده، كانت تتّفق كلّ الأطراف.

بالإضافة إلى ذلك، نشطت أجهزة الدولة في محاولة محو اسم سيّد قطب من سجلّات التاريخ، كأنّه لم يولد أصلًا[٩٥]. فجمعت وزارة الأوقاف كتبه من المساجد[٩٦]، وأخفيت مؤلّفاته في دار الكتب، بما في ذلك ديوانه الشعري، ومؤلّفاته في مجال النقد الأدبي[٩٧]، وجُمعت حتّى من مكتبات الجامعات[٩٨]، والمدارس، وأُمر التلاميذ بتمزيق قصائده القليلة الواردة في كتاب المحفوظات[٩٩]. وفي ظلّ هذا الجو،

حذف المؤلّفون في مجال النقد الأدبي اسمه من كتبهم[١٠٠].

بالمقابل، كانت النيابة العامّة، وليس أيًا من أجهزة الدولة الدينية والأيديولوجية، هي التي حاولت التصدّي للفكر القطبي، فلم يتعدّ جهد شيخ الأزهر التأكيد على أنّ اشتراط انضمام الفرد إلى جماعة خاصّة ليكون مسلمًا لا يتّفق مع الإسلام[١٠١]، وهو ردّ يفترض أنّ قطب يُكَفِّر الأفراد غير المنضمّين للتنظيم، وليس هذا بصحيح، فقد أكّد قطب أنّه "فيما يختصّ بالفرد الاحتكام إلى عقيدته وخلقه، وفيما يختصّ بالأمّة الاحتكام إلى نظام حياتها كلّه"[١٠٢]، وأنّ الذي يميّز الإخوان أنّ لهم برنامجًا محدّدًا في تحقيق الإسلام، "فيكونون مقدّمين – في نظري – على من ليس لهم برنامج محدّد"[١٠٣].

تولّت النيابة إذن الدفاع عن إسلام الدولة. فأشارت إلى النصّ الدستوري القائل إنّ الإسلام دين الدولة[١٠٤]، ودافعت عن الفصل بين الدين والسياسة، على أساس أنّ نظام الحكم "ليس من أمور العقيدة، ولا من أصول الدين". كما أنّ طبيعته المتغيّرة بتغيّر المصلحة والزمن، تتناقض مع الثبات الواجب للعقيدة والدين. ومن هنا، فإنّ إدخال نظام الحكم في العقيدة هو بمثابة "إلحاد" فيها[١٠٥]. بل إنّ قيام البشر بوضع النظم والشرائع وغيرها، إنّما هو "صدوع بتكليف إلهي من أجل عمارة الكون"[١٠٦]. وفسّرت النيابة آيات الحكم بما أنزل الله، بأنّها تعني التزام الحاكم بالحقّ والعدل في الأحكام، "ولا تفيد وجوب التزام الحرفية في اتّباع الأحكام الجزئية التفصيلية العملية، التي تتعلّق بالضرورات الاجتماعية الموقوتة"[١٠٧].

بنقل "الحكم بما أنزل اللّه" إلى ساحة "الحقّ والعدل"، يصبح نظام الحكم شأنًا إنسانيًا خالصًا، وهو مبدأ يعني قبوله، لا سقوط الإسلام القطبي فحسب، بل سقوط كلّ أساس لدعوى الإسلام السياسي. لقد واجهت النيابة حقيقة الخطر السياسي القطبي، واضطراره إلى تكفير الدولة والمجتمع، ككيانات معنوية، وهي درجة من التكفير تظلّ أساسية ولو ضمنيًا – على ما سنرى فيما بعد – لكلّ دعوى يطرحها الإسلام السياسي الراديكالي.

(٢) مسار الفكر القطبي في السجون

(أ) ازدواج السياسة والفقه وتناقضات نمط التكفير القطبي

إذا كان بإمكان النظام، بواسطة مزيج من التخويف والدعاية، توجيه أفكار الجانب الأكبر من المجتمع، وحصر التداول العلني للأفكار، وصولًا إلى الإجهاز على الفكر القطبي، فإنّ هذا المنهج لا يصلح داخل السجون.. حيث الثغرة الباقية في خطة النظام. استعمل النظام بالفعل بضعة أساليب لغسيل المخّ في السجون، تقوم على مزيج من التضييق على المسجونين، وإجبارهم على سماع محاضرات مناهضة لفكر الإخوان بواسطة دعاة محترفين. وفي السجن الحربي بصفة خاصّة، استمرّت عمليات التعذيب[١٠٨]. وقد أسفرت هذه الضغوط عن استسلام عدد كبير من الإخوان، وهتافهم بحياة عبد الناصر[١٠٩]. وكتب عدد منهم ورقة تأييد للنظام باسم المسجونين جميعًا[١١٠].

لكن بالمقابل أعلنت مجموعة صغيرة من الشباب في معتقل أبي زعبل، وفي مواجهة مدير مباحث أمن الدولة، أنّ "رئيس الجمهورية كافر كبن جوريون وأشكول ولا فرق بينهما"[١١١]، في منتصف عام ١٩٦٧ تقريبًا، فعُزلوا في زنازين خاصّة، ومورست عليهم ضغوط.

في هذا الجوّ تمخّضت المناقشات بينهم عن تبلور فكر التكفير[١١٢]. وبعد خروجهم من العزلة، كفّروا الإخوان الذين رفضوا تكفير النظام، وكان منطقهم أنّه "من العار على المسلمين أن يُمسَك بهم كالدجاج دون مقاومة". كما أنّ الإخوان، وقد وصل أغلبهم إلى حدّ التأييد، أصبح مشكوكًا في إيمانهم: "كنتم تكذبون على أنفسكم وعلى الناس عندما كنتم تقولون إنّ الموت في سبيل الله أغلى أمانينا"[١١٣]. كان فكر التكفير حصادًا لجميع هذه المرارات.

بتكوُّن هذه المجموعة من المكفِّرين في السجون، انتقل الفكر القطبي إلى مرحلة جديدة، غلبت فيها المناقشات الفقهية على القضايا السياسية، لينجرّ الجميع، مؤيدين

ومعارضين، إلى مناقشات فقهية تفصيلية حول نتائج تكفير المجتمع والدولة، من قبيل الحكم على الآباء والزوجات بالكفر، ومدى شرعية أكل ذبائح غير المكفِّرين. باعتبارهم كفّارًا[١١٤]، وحقوق الوراثة والتوريث، والأبوّة والبنوّة[١١٥].

كان هذا المسار الفقهي للأطروحة القطبية أمرًا ضروريًّا لإعادة غرس فكر التكفير داخل التراث السُنّي، وبلورة مدارس التكفير المختلفة.. التي هي في واقع الأمر تعبير عن استراتيجيات سياسية واجتماعية مختلفة.

والواقع أنّ هذا الانتقال من المستوى السياسي إلى المستوى الفقهي للأطروحة القطبية، كان أمرًا ملازمًا للأطروحة منذ إعلانها. من وجهة نظر قطب، تتعلّق أطروحته أساسًا بمراحل الحركة السياسية الإخوانية، وليس بإصدار أحكام فقهية بالتفكير. فردا على تخوّفات أعضاء مكتب الإرشاد في الواحات، أبلغهم قطب حين كان في مصحة السجن " إننا لم نكفر الناس وهذا نقل مشوه إنما نحن نقول: إنهم صاروا من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة، وعدم تصور مدلولها الصحيح، والبعد عن الحياة الإسلامية، إلى حال تشبه حال المجتمعات في الجاهلية، وإنه من أجل هذا لا تكون نقطة البدء في الحركة هي قضية إقامة النظام الإسلامي، ولكن تكون إعادة زرع العقيدة والتربية الأخلاقية الإسلامية.. فالمسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس"[١١٦].

لكن يسهل أيضًا الانتقال العكسي من "منهج الحركة" إلى الأساس الفقهي: الحكم على الناس؛ أي من مفهوم "العُصبة المؤمنة"، إلى مفهوم "الحاكمية"، الذي وضعه قطب كعلامة فارقة بين الكفر والإيمان. وهو انتقال طبيعي أيضًا، حيث إنّ أساس الأطروحة القطبية كلّها كأطروحة سلطوية – على نحو ما أوضح الفصل السابق – هو المطالبة بالطاعة غير المشروطة للّه، وهو ما يتطلّب النظر وإعادة النظر في ماهية الأمر الإلهي المطلوب طاعته.

هذا الانتقال بدأ في عهد قطب نفسه. فحين بدأت أفكاره تنتشر في السجون فهمها أعضاء مكتب الإرشاد في الواحات على أنّها مسألة تكفير للأفراد، الذين لا يؤدّون الفرائض كاملة، فرفضوا أفكاره على أساس أنّ "المسلم لا يكفُر طالما هو أدّى

الشهادة"، وكتبوا ردًّا بهذا المعنى(١١٧). واتّفق مع هذا الفهم عدد من أنصار قطب في سجن القناطر(١١٨)، وأحد المتعاطفين مع التنظيم(١١٩).

كذلك فُهِمَت الأطروحة على أنّها تنادي بأنّ الإسلام إمّا أن يؤخذ ككلّ، وإمّا أن يُترَك ككلّ(١٢٠)، ولا وسط. ومؤدّى هذا الكلام العودة إلى الفهم الأول، تكفير الأفراد غير الملتزمين التزامًا كاملًا بالإسلام.

لكنّ المسألة تختلف اختلافًا كبيرًا حين تُفهم على النحو الآتي: "إنّ الشخص إذا لم تكن كافّة آثار الإسلام الخاصّة بالعبادات وبالمعاملات، وبنظام الحكم واضحة وضوحًا كاملًا في ذهنه، فإنّه يكون جاهليًا"(١٢١). هذا الفهم يشترك مع سابقه في أنّه لا يدرك المكانة المحورية للالتزام السياسي الإسلامي في أطروحة قطب، فيسوّي بين العبادات والمعاملات ونظام الحكم. لكنّه يمتاز عنه في أنّه يجعل من الجاهلية حكمًا عامًّا على الأفراد، لا إصدار حكم مباشر على أشخاصهم، لأنّه نقل التمييز بين الحاكمية والجاهلية من السلوك إلى الاعتقاد، الذي هو مسألة ضميرية. وبالتالي يصبح التمييز من الناحية العملية عبارة عن موقف عامّ من المجتمع ككلّ، يتعلّق تطبيقه على أناس بعينهم "بمنهج الحركة". لكن تتبقّى مشكلة الموقف من المجتمع الكافر، خصوصًا تطبيق القواعد الفقهية الخاصّة بالكفر على أفراده، حيث إنّ قطب يعتبر غير المدرك لقضية الحاكمية غير مسلم، على ما رأينا من قبل.

كانت المشكلة الأولى إذن هي مشكلة تكفير الأفراد. كما ذكرتُ من قبل، كانت أطروحة قطب متناقضة ذاتيًا؛ لأنّها تفترض في متلقّيها أنّه من ناحية جاهلي إلى أن يعرفها، لا يختلف عن أيّ بوذي أو ملحد أو كونفوشيوسي، مثلًا، بينما هي تخاطب فيه الرغبة في اتّباع صحيح الإسلام، أي تخاطب ما تفترضه فيه من إيمان أصلي بالإسلام. لذلك، تراجع قطب حين رأس تنظيم ١٩٦٥ عن النتائج الفقهية الجذرية لأفكاره. فوفقًا لشهادة أحد القادة، فإنّه عند التوجّه للأفراد بالدعوة، يجب "ألّا نخبرهم برأينا فيهم، حتّى لا يبتعدوا عنّا، ونستطيع أن ننتقي منهم الصالح للتربية"(١٢٢)، ولعضو قيادي آخر: "الواحد يتدرّج في [:مع] الشباب المسلم بالحديث معه عن الدعوة، إلى أن يقتنع، فيتبيّن له أنّ هذه الحكومة القائمة في مصر كافرة"(١٢٣).

لكن هذا يعني وجود مسافة ما، فجوة، بين الطرح السياسي لقطب وطرحه الفقهي. وممّا يؤسف له أنّ الظروف لم تتح نشر الجزء الثاني من "المعالم"، والذي ضمّنه سيّد قطب "جزءًا كاملًا، أسماه فقه الحركة"[١٢٤]، ربّما ألقى بعض الضوء على الطريقة التي واجه بها قطب هذه المشكلات. لكن لدينا شهادات بأنّ قطب عبّر عن غضبه على مروّجي أفكاره في سجن القناطر، لاتجاههم إلى مناقشات من هذا النوع، فأكّد أنّ فكرته الأساسية هي "مسألة العقيدة"، وأنّ كلمة لا إله إلّا اللّه، وفقًا لمفهومه، "لا بدّ من الدخول فيها، ولا محلّ للتعريفات والتفصيلات الآن"، على أساس أنّ من يقبل بهذا الفهم "يمكن أن يقبل بعد ذلك بسهولة إعمال شريعة الدولة"[١٢٥]. بكلمات أخرى، لم يكن قطب معنيًا بإخراج الأفراد من المجتمع، على النحو الذي فهمته "جماعة المسلمين" لاحقًا، وإنّما شحنهم لكي يصبحوا أعضاء في "العُصبة المؤمنة" للعمل تحت رئاسة اللّه.

لكنّ النتائج الفقهية لا مهرب منها. فمنطق الدعوة القطبية ذاته يقوم على التأكيد على مسألة أنّ الفرد غير العارف بمحورية الحاكمية، أو غير الراضي بها، جاهليًا، لأنّ التنازل عن هذا التصوّر كفيل بإسقاط الأطروحة القطبية من أساسها، حيث سيفقِد مفهوم الحاكمية موضعه المحوري من الإسلام القطبي، وسيتحوّل العمل الإسلامي في السياسة إلى ما لا يزيد عن أحد واجبات المسلم الدينية. مصداقًا لذلك أنّ البديل الذي طرحه أحد المعارضين لقطب: "إنّ الناس المسلمين غير المطبقين للنظام الإسلامي مسلمون فعلًا، لكنّهم يجهلون محاسن الإسلام"، ومن ثم "يجب أن يتوافر أناس على دراسة النظام الإسلامي دراسة عصرية، وإخراجه للناس في قالب عصري، ودعوتهم إلى الإسلام به"[١٢٦]، الأمر الذي يعني تحويل قضية الحكم الإسلامي إلى قضية فرعية من قضايا الإسلام كدين وعقيدة، لتصبح "العصبة المؤمنة" مجرّد حزب "إسلامي النزعة"، أو حتّى جماعة دعوة، لا تتميّز إلّا بقدر قوّة منطقها الدنيوي؛ بقدر نجاحها في "دراسة النظام الإسلامي دراسة عصرية". وبالتالي تسقط دعوة قطب للناس للدخول في الإسلام ابتداءً، وهي الدعوة المؤسّسة لعمل "العُصبة المؤمنة"، كما أوضح الفصل السابق. فالأمر – كما فهمه أنصار قطب –

هو أنّه "لا يكفي على الشخص المسلم أنّه يصلّي ويصوم، ولا بدّ من العمل على إيجاد هذا المجتمع الإسلامي، وتحكيم كتاب اللّه فيه"، أي الانضمام إلى الجماعة. في حين أنّ "الجمعيّات التانية"، التي يرتبط نشاطها بالبِرّ والعبادات، تصبح في هذا الفهم "سايبه الجوهر، وهو الدعوة إلى الإسلام، وتحكيم كتاب اللّه في الأرض"[١٢٧]. وبصورة أوضح يصبح الانضمام إلى جماعة الإخوان "هو معيار الإسلام الحقّ"[١٢٨].

ظلّت النتائج الفقهية تطارد قطب في دعوته. ففي عام ١٩٦٥ تساءل أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة "المسلمين" من غير أعضاء التنظيم، فكان ردّه: "دعهم [:أعضاء التنظيم] يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب"[١٢٩]، وهو ردّ يرتّب نتائج خطيرة في التعامل مع هؤلاء المسلمين، سواء في مرحلة الدعوة، أو في المرحلة الافتراضية، مرحلة قيام الدولة الإسلامية. لكنّ ما يعنينا هنا أنّ قطب لم يستطع أن يتنصّل من النتائج الفقهية لأفكاره، وحاول إيجاد مخرج يحافظ على أولوية الفعل السياسي. فقد كان تكفير الأفراد بالنسبة إليه محض ورطة فقهية، تحرف النظر عن الأولوية التي وضعها، أي "التدرّج مع الشباب المسلم حتّى يقتنع أنّ الحكومة كافرة".

لكنّ هناك مشكلة أخرى بخلاف تكفير الأفراد، هي تكفير المجتمع والدولة. والواقع أنّ أعضاء التنظيم، تحت تأثير الفكر القطبي، انتقلت انتقاداتهم للنظام من أمور من قبيل حرب اليمن، والمسئولية عن الفساد و"الإباحية"، إلى نبذ البحث في هذه المسائل، اكتفاء بالحكم العامّ: "إنّنا نعيش في مجتمع جاهلي بيُحكَم بحكومة جاهلية"، تتبدّى جاهليتها في أنّها "لا تطبق حكم القرآن والسنة"[١٣٠].

ماذا تعني جاهلية المجتمع إذن؟ وفقًا لأحد أتباع قطب، "كلّ مجتمع لا يحكم بكتاب اللّه فهو مجتمع جاهلي"[١٣١]. هذا يعني اختزال المجتمع في مجرّد نظام الحكم، فإذا كان النظام جاهليًا، يكون المجتمع أو أفراده جاهليين بالتبعية. فالفرد لا يُنظر إليه هنا، إلّا من حيث نظام الحكم المسيطر لتعود قضية تكفير الأفراد الشائكة من الباب الخلفي، بغير ذنب ارتكبه هؤلاء الأفراد من الناحية العامّة. ومن جهة أخرى، رفض المعارضون لقطب من الإخوان أطروحته بنفس هذا المنطق: "المجتمع

يكون إسلاميًّا مادام أفراده يقرّون بالشهادتين"[١٣٢]، وهو قول لا معنى له في الواقع، إذ لا يحدّد النسبة الواجبة من المقرّين بالشهادتين في المجتمع لاعتباره مجتمعًا إسلاميًّا، أو – بالعكس – جاهليًّا. والمؤدّى الحقيقي للعبارة لا يتعدّى تنحية مسألة إسلامية المجتمع جانبًا. والوضع لا يصبح أفضل مع هذه العبارة: "إنّ المجتمع الذي يشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله، فهو مجتمع مسلم"[١٣٣]، فواضح أنّ "المجتمع" لا "يشهد" بشيء أصلًا، وإنّما هم الأفراد.

هكذا يتّضح أنّ النقاش حول "إسلام المجتمع" مجرّد عنوان فارغ، يحمل عند بعضهم محتوى "الدولة" والأفراد بصفتهم رعاياها، وعند آخرين محتوى الفرد كذات. والمشكلة هنا أنّه لا يوجد لدى مختلف الفرقاء أيّ تصوّر للمجتمع ككيان معنوي، مجسّد في مؤسّسات مستقلّة عن نظام الحكم، الأمر الذي يعكس في الحقيقة غياب أيّ موقف من المؤسّسات الاجتماعية، كالجمعيات والنقابات والنوادي... إلخ[١٣٤].

ينكشف إذن فقرُ الفكر الإسلامي السياسي من حيث افتقاره في أبعاده الفقهية إلى مفهوم عن المجتمع. لتتبقّى قضية إشكالية واحدة، هي قضية تكفير الدولة في علاقتها بقضية تكفير رعاياها.

في هذا الصدد، قام التصوّر الذي قدّمه قطب على أساس تقسيم الدعوة إلى مراحل مستقلّة، لكلّ منها قواعدها وفقهها، محاكيًا في ذلك تحليلاته عن نشأة الإسلام. وكما أكّد عدد من كوادر تنظيم ١٩٦٥: "يلزم العمل الإسلامي أن يسير في نفس الخطوات التي سار عليها الرسول وأصحابه، وهي بالتدريج دعوة سرّية.. [ثم] الدعوة الجهرية.. ومن هنا يبدأ قتال الفئة المؤمنة للفئة الكافرة"[١٣٥]. وميزة تفسير قطب (الظلال) بالنسبة لهم أنّه يهتمّ بتصوير الجوّ النفسي والاجتماعي للجماعة الإسلامية الأولى عند نزول هذه الآيات، وهذا ما يجعله "أنسب التفسيرات للجماعة الإسلامية الآن"[١٣٦]. ولمّا كان التنظيم ما زال في "المرحلة المكية"[١٣٧]، فقد رفض قطب تطبيق الحدود فيما بين أعضاء التنظيم، لأنّه "لا حدود بلا دولة"[١٣٨]. وبناء على نفس الفكرة نفى عن نفسه أنّه أفهم أعضاء التنظيم أنّهم "في حالة حرب مع الدولة والمجتمع"، على أساس "أنّ الكلام عن علاقة الأمّة المؤمنة بدار الحرب ودار

الإسلام كان يُتَحَدَّث فيها كأمور نظرية... لأنّ تقرير قيام الأمّة المسلمة أمر من أمور المستقبل"[١٣٩].

وبصفة عامّة، تُعتَبَر كافّة الأحكام التي تتطلّب قيام الدولة الإسلامية متوقّفة طيلة "المرحلة المكية"، بل ينسحب هذا التوقّف أيضًا على بعض العبادات، كصلاة الجمعة، إذا رؤي فقهيًا أنّ أداءها مشروط بقيام هذه السلطة[١٤٠].

ومع ذلك، ليس صحيحًا ما فهمه أحد رافضي فكرة قطب، من أنّه يرمي إلى الهجرة على نمط هجرة الرسول، "ليقيم دولة إسلامية على مذهبه"[١٤١]. فالأمر المؤكّد أنّ خطّة قطب ترمي إلى مواجهة "النظام الجاهلي" على ذات أرضه. لكنّ خطّة هذه المواجهة تُركت للمستقبل، وتُرِكت القضايا الفقهية المتعلّقة بالتكفير ليجري تطويرها فيما بعد داخل المعتقلات.

*

خلاصة القول، إنّ **نمط التكفير القطبي** يقوم على ازدواج أو توازُنٍ هشّ بين تكفير الأفراد وتكفير الدولة. كما يقوم فعلًا على تكفير ضمني للمجموع، يتحوّل إلى تكفير افتراضي لكلّ فرد على حدة. ومن هنا قامت دعوة "العُصبة المؤمنة"، أو تنظيم ١٩٦٥، عمليًا على تكفير "المجتمع"، بمعنى غائم تمامًا، مع رفض التكفير المباشر الصريح للأفراد؛ لأنّه ينطوي على تعقيدات فقهية، تتعلّق بالضمير والمعصية، ولأنّ هؤلاء الأفراد هم المدعوون لأن يصبحوا قطبيين لإثبات ولائهم لدينهم (فلم تكن الدعوة موجّهة لغير المسلمين بالطبع). ومن هنا كان الحلّ هو الوقوف في المنطقة الغامضة بعدم تحويل التكفير الضمني إلى تكفير صريح، إلّا حسب مقتضيات الدعوة، وبقدر انتشارها. في الوقت ذاته، يظلّ الجوهر الثابت لهذه الدعوة هو تكفير نظام الحكم. فهذا التكفير هو أول قواعد الإيمان عند الفرد المُسلِم وفقًا للتصوّر القطبي، أو هو "المدلول الحقيقي" "لشهادة أن لا إله إلّا اللّه".

إذا تجاوزنا ذلك الغطاء الفقهي، يمكن القول بأنّ هذه الازدواج الهشّ قائمٌ على ازدواج فكري بخصوص جوهر أطروحة قطب، أي مفهوم "العُصبة المؤمنة". فهذه

العُصبة منظورًا إليها كحزب، كيان معاصر سياسي مصارع، أداته الأساسية الدعوة، وجوهرها تكفير الدولة. أمّا إذا نظرنا إليها "كأمّة من دون الناس"، فهي تنطوي على تكفير للمجتمع القائم برموزه وأشخاصه على حدّ سواء، كمبرّر للقول بأنّ الانضمام لهذه "الأمّة- العُصبة" شرط إيمان للأفراد. ومن الواضح أنّ منطق أطروحة قطب – كما نوقشت – يميل إلى التكفير الشامل، في حين أنّ القصد من ورائها – كما يبدو في كلّ من تحفّظاته النظرية وسلوكه العملي – يميل على العكس- إلى الدعوة السياسية التكفيرية الموجّهة ضدّ شرعية الدولة القائمة. وسوف يواجه المكفِّرون هذا الازدواج فيما بعد.

(ب) ظهور الجماعات التكفيرية وصراعاتها

بعد خروج المكفِّرين من العزلة، دارت مناقشات بينهم وبين قيادات الإخوان[١٤٢]، فانطلقوا من فكر قطب وأضافوا إليه، وكانوا قبل انقسامهم إلى مجموعتين أو أكثر:

يضمّهم فكر واحد يقوم على:

(١) **الحاكمية:** وهي ترجمة عملية للنطق بالشهادتين، وتعني عندهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته، والخضوع لحاكمية اللّه وحده؛ لأنّ المسلمين في عصرنا لا يدركون معنى شهادة لا إله إلّا اللّه، وبالتالي لم يدخلوا بعدُ في الإسلام.

(٢) **الجماعة:** وهو شرط في الإيمان عندهم. ولكنّها ليست كلّ جماعة إسلامية، بل الجماعة التي ينتمي إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم وينخرط في جماعته فهو كافر، وإن صلّى وصام وكان في جماعة أخرى، وذلك اعتقادًا منهم بأنّ جماعتهم هي جماعة المسلمين[١٤٣].

حسم هؤلاء إذن قضية تكفير الفرد غير الداخل في "العُصبة المؤمنة"، فكفّروه صراحة، ومن ثم مالوا بأطروحة قطب ("العُصبة المؤمنة") نحو قطبها المجتمعي وليس الحزبي. ومن الناحية السياسية، اتّجهوا إلى الانشقاق الصريح على الإخوان؛

لأنّ رفض الإخوان لتبنّي الفكر القطبي أصبح يعني عند هؤلاء الخروج من الإسلام. ساعد على قطع هذه الخطوة الحاسمة أنّ الإخوان نشطوا في السجون في عزل "المكفِّرين"، كما أصدر مرشدهم الهضيبي مخطوطًا (هو كتاب "دعاة لا قضاة") رفض فيه فكر قطب(١٤٤) – دون ذكر اسمه – وتم طرد كلّ من لم يوافق عليه من صفوف الجماعة(١٤٥).

واجه الإخوان المكفِّرين بخطورة ما يترتّب على أفكارهم، مثل ضرورة فسخ عقود الزوجات، واعتزال المساجد، وتحريم الذبائح... إلخ، بين "المسلمين" (أي القطبيين) وغيرهم، وما يترتّب على ذلك ضمنيًّا من عزلة سياسية واجتماعية. إزاء ذلك انقسم المكفِّرون إلى فريق قبل هذه النتائج(١٤٦)، آلت زعامته إلى شكري أحمد مصطفى(١٤٧)، وعُرف إعلاميًّا فيما بعد بتنظيم "التكفير والهجرة". أمّا الفريق الآخر فقد حوَّر سلوكه، لا فكرته، فقرّر عدم تكفير المجتمع صراحة، وإعلان التكفير فقط لمن ينضمّ إليه، وأسمى هذا المنهج "المفاصلة الشعورية". كما أباحوا لأنفسهم أكل ذبائح "المشركين"، والزواج من نسائهم، وفقًا لقاعدة أُسمِيت "العهد المَكِّي" (أي نظرية المرحلتين، المكّية والمدنية وفقًا لقطب) مع مدِّها على استقامتها. ووفقًا لهذا الفهم، يظلّ استخدام القوّة محظورًا طالما ظلّت الجماعة في "المرحلة المَكِّية" أو "عهد الاستضعاف". وبناءً على ذلك كَفَّروا تيار شكري مصطفى لجهره بالتكفير(١٤٨).

وقد تولّدت فيما بعدُ جماعات عديدة عن هذا الفهم ، ربّما كان بعضها غير ظاهر أو غير مُلاحَق من جانب الحكم القائم؛ لأنّها أجلّت ممارسة السياسة، واكتفت بأن تقيم لنفسها جماعة روحية منفصلة عن المجتمع، لا تتعامل معه إلّا في أضيق الحدود، لتطبق فيما بينها أعرافها الخاصّة، وتجتذب مجموعات من الشباب الرافض للحياة الاجتماعية في البلاد، والشاعر باغتراب روحي عميق، الباحث عمّا يشبه أن يكون مجتمعًا مثاليًّا(١٤٩). يقدّم هذا النموذج مثالًا واضحًا على الكيفية التي يتحوّل بها التسييس المطلق للدين إلى تميع مفهوم السياسة، أو حتّى الإجهاز عليه تمامًا.

وقد استطاع الإخوان أن يقلِّصوا عدد المكفِّرين – الظاهرين على الأقلّ – بحيث تقلّص عدد أنصار شكري مصطفى إلى ثلاثة عشر شابًّا(١٥٠)، رغم ما يقوله البعض

من تشجيع مباحث السجون للمكفِّرين، على أساس أنّ نشاطهم غير قابل للتطوّر بطبعه، بل يساعد على شقّ صفوف الإخوان الأخطر سياسيًّا[١٥١]. وهي سياسة – إن صحَّت – سيندم عليها النظام من بعد كثيرًا، حين يكتشف عام ١٩٧٧ وجود تنظيم يتراوح حجم عضويّته بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف شابّ وشابّة، يقودهم شكري أحمد مصطفى، وفقًا لبحث اجتماعي أجري على مسجوني هذا التنظيم ومسجوني تنظيم الجهاد[١٥٢].

(ج) انتشار التكفير وطبيعة أنصاره

نجح الإخوان في حصار الفكر القطبي في مجموعات صغيرة في السجون. لكنْ بعد خروجهم، أثبت فكر التكفير قدرته على الانتشار السريع، خصوصًا وسط الشباب المتعلّم في مرحلة، ثم غير المتعلّم أيضًا في مرحلة لاحقة. وقد تمخّض هذا الفكر عن نشوء مجموعتين من التنظيمات، بعضها قام على التفسير الأكثر تطرفًا للأطروحة القطبية، أي تكفير الدولة والمجتمع بكلّ مكوّناته وأفراده عدا العُصبة المؤمنة (على رأسها جماعة المسلمين المشهورة إعلاميًّا بالتكفير والهجرة)، وبعضها على التفسير المحدود الذي يُقصر التكفير على الدولة ككيان معنوي، وبعض مؤسّساتها (جماعات الجهاد وأول تجليّاتها حزب التحرير الإسلامي المعروف باسم جماعة الفنية العسكرية).

سأحاول هنا أن ألقي بعض الضوء على طبيعة هذا الانتشار ودوافعه. بداية من الواقع، وُجِد أنّ العضو النموذجي في جماعتي "التكفير والهجرة" و"الفنية العسكرية"، يتميّز بأنّه شابّ في العشرينيات من عمره، من الطبقة الوسطى أو الوسطى الدنيا، متميّز في قدراته الذهنية بالنسبة لأقرانه من طلبة وخريجي التعليم العالي، ذو خلفية اجتماعية ريفية أو بندرية، من عائلة متماسكة طبيعية[١٥٣]. ولا يختلف الحال بالنسبة للعمر والمهنة عند أعضاء تنظيم الجهاد المحكوم عليهم، المُشَكَّل لاحقًا[١٥٤]. ولا يختلف الأمر في حالة التنظيم الذي قاده سيّد قطب من شباب الإخوان في ١٩٦٥.

كانت عضوية هذه الجماعات إذن في عمومها عبارة عن قطاع من فئة الإنتليجنسيا (المتعلّمين) الحاصلة في الأغلب على تعليم عالٍ. ويثير ارتباط قطاع من هذه الفئة بنماذج متعدّدة من الفكر القطبي التساؤل حول طبيعة تركيب أفراده، وطبيعة ما يلبّيه الفكر القطبي من احتياجاتهم العميقة في إطار الظروف الاجتماعية الاقتصادية، والثقافية القائمة.

يمكن ردّ الاتجاه إلى تبنّي الأصولية القطبية إلى ثلاثة أنماط من الدوافع/ العوامل؛ أولها **الاغتراب القيمي**. فبالنسبة لتنظيم ١٩٦٥، قرّر القادة أنّهم جنّدوا الشباب من بين الأفراد الذين وضعوا على أنفسهم برنامجًا مكثّفًا للعبادة في المساجد، ومن بين أعضاء جماعة الدعوة والتبليغ، وهي جماعة يقوم أعضاؤها بنشاط مكثّف لبضعة شهور سنويًا، في الدعوة للأخلاق والعبادات الإسلامية[١٥٥].

هو إذن قطاع من الشباب المتعلّم كان قد قرّر بالفعل البحث عن خلاص روحي ومهمّة سامية يكرّسون لها ذواتهم، شاعرين بقدر من الاغتراب القيمي الذي قذف بهم إلى الجوامع. كذلك فقد لاحظتُ أنّ عديدين من أعضاء التنظيم قد أخذوا بصفة خاصّة على النظام الاجتماعي ما شاع من خروج المرأة للشارع بأزياء غربية، وارتيادها الشواطئ[١٥٦].

في ضوء البحث الاجتماعي السابق ذكره، يبدو منطقيًا الربط بين هذا الشعور الرافض والأصول الريفية- البندرية والعائلات المتماسكة لأفراد التنظيمات الكفاحية. لا شكّ أنّ انتقال أعداد غفيرة من الأقاليم إلى المدن الكبيرة، تحوطهم توقّعات أسرية بتحقيق نجاحات غير مسبوقة، في الوقت الذي يشعرون فيه بصعوبات في التكيف مع المجتمع المديني الجديد، يخلق ضغوطًا نفسية قوية، يمكن في ظروف معيّنة أن تؤدّي إلى رفض لقيم المدينة، يتسامى إلى ولاء ديني، للبحث عن سند في عقيدة مطلقة، تضفي طابعًا مقدّسًا على هذه المعاناة وهذا الرفض. ومن الطبيعي أن تكون مشكلة التعامل مع بنات المدينة ذات ثقل خاصّ، وأهمّية واقعية ورمزية وسط هذه الأزمة، بالنسبة لهذا السنّ الشابّ.

ومع ذلك، يجب أن نلاحظ هنا أنّ هذا الرفض لقيم المدينة لا ينطوي في

الحقيقة على أي رغبة في العودة إلى الحياة الريفية أو قيمها، التي هي في الواقع ليست بهذا التشدّد. بالعكس. يتشرّب المغترب التصوّر السياسي السلطوي السائد في المدينة، وينعكس ذلك على تبنّيه قيم الإسلام الرسمي في أكثر تفسيراته تشدّدًا، بحثًا عن نقاء عقيدي خالص، وهي قيم معادية لقيم الحياة الريفية، أو ما يسمّى بالإسلام الشعبي(١٥٧). ويمارس الفرد بذلك إحساسًا خاصًّا بالتفرّد والتفوّق من داخل العزلة والانطواء.

في مرحلة لاحقة من تطوّر عضو هذه التنظيمات، تساعد ظروف عديدة على تحويل هذا الاغتراب القيمي إلى **اغتراب اجتماعي**، أي تكوين مجتمع خاصّ يمتصّ هذه الطاقات الشابّة، فينهمك الشابّ أو الشابّة مع مماثلين له في العبادات وقراءة القرآن، والبحث عن "صحيح الدين"، ويدخل جماعة ما قد تكون على مستوى الجيرة أو الزمالة الجامعية، وقد تكون جماعة أكبر، مثل الجمعية الشرعية، أو الدعوة والتبليغ، أو الشبّان المسلمين. وبالطبع تزداد إمكانية هذا التحوّل، مع عجز النظام الاجتماعي عن استيعاب هذه الأعداد الفائضة من الشباب، وبصفة خاصّة استيعابها في عمل منتج بأجر مجزٍ، أو في نمط الاستهلاك الذي يجرى الترويج له.

ويربط أحد الباحثين بين عوامل السنّ ونوع التعليم والمهنة، والأصول الاجتماعية، كما رُصدت في جماعات الإسلام الراديكالي، باعتبارها - جميعًا - من العوامل التي تساعد على التهميش الاجتماعي في الظروف المعاصرة(١٥٨). فالفئات المتعلّمة أصبحت كبيرة العدد، تعاني من بطالة واسعة، سافرة أو مقنعة(١٥٩). وتزداد هذه المشكلة حدّة بالنسبة لهذه الفئة خصوصًا، بسبب تميّزها التعليمي والثقافي، وقدرتها على التجريد، فضلًا عن النظر إليها وفق المفاهيم السائدة على أنّها قائدة المجتمع ونهضته في جميع المجالات. وقد لوحظ بالفعل أنّ شباب المنظّمات الراديكالية الإسلامية في السبعينيات هم ممّن يتميّزون بمستوى مرتفع من الإنجاز الدراسي، ومن خريجي الكليات العملية على وجه الخصوص(١٦٠). ويفضي هذا جميعه إلى اتساع الهُوّة بين التوقّعات والواقع، ويرفع حِدَّة الإحساس بالاغتراب.

وعلى المستوى الاجتماعي، تصبح الأزمة أكثر عمومية، كلّما قطع النظام

الاجتماعي خطوات أوسع على طريق التحديث المأزوم، فتتفكّك العائلة الممتدّة، ويموَّل القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي، ويتّسع التمايز الاجتماعي، في الوقت ذاته الذي يعجز فيه قطاع الصناعة الحديث (كما هو الحال في "العالم الثالث") عن استيعاب هذه الجماهير الريفية أو شبه الريفية الوافدة[١٦١]، ويجري ترييف المدينة على أيدي هذه الجموع، التي تتحوّل للحياة على أطراف المدن، وتخلق إحساسًا عامًّا بأزمة اجتماعية حادّة، تفاقم من عوامل السخط والغضب. وبالنسبة للمتعلّمين، يؤدّي عجز النظام عن توفير فرص العمل لهم، وما يترتّب عليه من دفعهم إلى البحث عن مخارج أخرى لأزمتهم، إلى فكّ الرابطة التي تربطهم بالنظام الحاكم[١٦٢].

في ظلّ هذه الأزمة الخانقة، قدَّم الإسلام الراديكالي وعودًا تطهرية معادية للطبقة المستفيدة الغنية، بالإشارة الدائمة إلى فسادها، ووعد بتهدئة التوتّر الاجتماعي ببرنامج تقشّفي، يقلّل من مستوى التوقّعات وطموحات الصعود الاجتماعي، كما وعد بقدر غير متحدّد من المساواتية، ليصبح هذا كلّه بديلًا لأبواب الترقّي الاجتماعي المغلقة[١٦٣].

مع ذلك، قد لا يسفر الاغتراب القيمي والاجتماعي إلّا عن تكوين مجموعات متضامنة من هؤلاء الشباب، يكون دورها الأساسي التعاون على شقّ طريق الحياة داخل المدينة، حاملين معهم الروح المحافظة والنظرة الأخلاقية المتشدّدة، ولعلّ هذا هو دور جماعات مثل الشبّان المسلمين أو الجمعية الشرعية.

هناك إذن خطوة إضافية لا بدّ من قطعها للانتماء للتنظيمات الراديكالية، هي **الاغتراب الأيديولوجي**. يتحوّل الاغتراب الاجتماعي إلى اغتراب أيديولوجي ويصبح ثابتًا مستقرًّا مع تحوّله إلى عقيدة سياسية، تكرّس رفض المجتمع في أيديولوجيا تحاكم المجتمع، من خلال ثنائية الكفر/الإيمان. وتصبح الجماعة المحدودة مجتمعًا بديلًا، تملأ الفرد حين ينتمي إليها بانفعالات تعويضية عميقة، تمنع – في دائرة مغلقة – الحوار المفتوح مع المجتمع وقواه وأيديولوجياته المختلفة[١٦٤]، وتُرسّخ فيه الروح البيوريتانية الباحثة عن البطولة والمثالية والتمرّد والنقاء[١٦٥].

هذا الانتقال إلى الاغتراب الأيديولوجي يبدو لي حاسمًا. فالاقتصار على فكرة الاغتراب الاجتماعي، أو الأزمة الاجتماعية الاقتصادية في فترة الانفتاح مثلًا يبدو لي من جهة أولى غير دقيق تاريخيًا؛ لأنّ انجذاب قطاعات من الإنتليجنسيا للمنطق الإسلامي الراديكالي يرجع إلى ما قبل خروج قطب من السجن. ويبدو من جهة أخرى أنّ أثر التحوّلات الاقتصادية على القطاعات الراديكالية من الشباب مبالغًا فيه كثيرًا(١٦٦)، وإن كان يشير إلى عوامل فاعلة صحيحة. فقد نجح بضعة أفراد بين عامي ١٩٦١ و١٩٦٤ في ضمّ أكثر من مئتي شابٍّ إلى التنظيم الذي قاده قطب بعد خروجه المؤقّت من السجن، منهم مجموعة من الطيّارين وعلماء الطاقة الذرية الشباب، وضبّاط بالجيش.. كما ضمّ تنظيم "الفنيّة العسكرية" الذي أُلقي القبض عليه عام ١٩٧٤، عددًا كبيرًا من طلبة كلّية الفنية العسكرية. وفي كلتا الحالتين لم تكن هذه الفئات معرّضة لأزمات اقتصادية أو اجتماعية حادّة. فإذا كان السخط على النظام نابعًا من عوامل اقتصادية- اجتماعية، ستكون هذه العوامل متعلّقة بالدرجة الأولى بأزمة اجتماعية عامّة. ربّما كان الأهمّ غياب فرص المشاركة الفعّالة الحقيقية في المجال السياسي في العهد الناصري، الذي خلق حالة عامّة من الاغتراب السياسي القائم على هيمنة دولة سلطوية قمعية في جوهرها (١٦٧). هذه السلطة اعتمدت على حشود ومظاهر للإجماع مسنودة بعنف الدولة، وبالتالي منافِقة في أساسها، لا تدلّ بالضرورة على اقتناع فعليّ ولا على انتماء حقيقي. وبصفة خاصّة اهترأت الأيديولوجيا الناصرية، التي كانت تُنتَج ويُعاد إنتاجها يوميًّا بشكل مسرف وسطحي، سواء بفعل انفصالها المتزايد عن الواقع ومحدودية إصلاحاتها، أو بفعل الهزيمة المنكرة في ١٩٦٧.

ولا شكّ أنّ اتّساع الهوّة بين الوعود المسرفة والواقع اليومي في العهد الناصري، كان له أثره في ابتعاد هؤلاء الشباب عن الأيديولوجيا الناصرية، خصوصًا مع رصدهم الدائم للمكانة المتميّزة التي تمتعت بها الإنتليجنسيا العسكرية داخل النظام الاجتماعي ككلّ، على حساب الإنتليجنسيا المدنية.

فضلًا عن ذلك، كان لشيوع فكر "التكفير السياسي" في دعاية النظام أثره في

تربية الشباب على فكرة الحقيقة الواحدة التي لا تقبل التعدّد، واعتماد منهج أنّ الأقرب فكريًا هو الأكثر خطرًا وعداءً، وهذه من روافد الأصولية الهامّة. ولا شكّ أنّ اتّساع الهُوّة أكثر فأكثر في السبعينيات بين الوعود والسياسات الفعلية والحياة واليومية، وانتهاء عهد الرشوة الكاملة لقطاع الإنتليجنسيا بفرص العمل ذات الدخل المعقول[١٦٨]، فضلًا عن "تكفير" النظام لجانب مهمّ من السياسات السابقة (الناصرية) على أيدي كتابه.. كلّ ذلك كان له دوره في حفز الاغتراب الأيديولوجي.

لكنّ الاغتراب الأيديولوجي يحتاج لتحقيق الفاعلية السياسية إلى وعاء نظري ينسّق دوافعه، ويقيم بناءه الفكري. كان هذا هو دور الأيديولوجيا القطبية؛ لأنّها تمحورت حول التأكيد الدائم على انفصال الإسلام عن كلّ نظام قائم في العالم، وعن كلّ فكر آخر سابق أو معاصر أو لاحق. وفي مواجهة ما قامت به الناصرية من امتصاص عديد من عناصر فكر الإسلام السياسي السابق على انقلاب ١٩٥٢، بما في ذلك الاعتزاز بتاريخ الإسلام وأبطاله داخل الأيديولوجيا المسمّاة الاشتراكية العربية[١٦٩]، أعيد التأكيد على تفرّد الإسلام، ليس بوصفه برنامجًا اجتماعيًا أو ثقافيًا، وإنّما بوصفه آليّةً سياسيةً، تقوم على طاعة اللّه، وتربط بينها وبين تكفير النظام.

بذلك، أصبحت الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي، التي دشّنها الشيخ محمد عبده، وأسهَم فيها قطب في مرحلة سابقة، أخطر ما يواجه هذا الإسلام الراديكالي[١٧٠]. وأصبحت خصوصية الإسلام هي شعار الحركة[١٧١]، وحصل كلّ أنواع الاغتراب على مشروعيّة نظرية متماسكة، وتأسّس رفض النظام والمجتمع في صلب العقيدة، بفعل اختزالها شبه الكامل في السياسة.

التقى هذا المنحى من التطوّر الفكري مع الوضوح المتزايد لفشل التحديث، الذي كان النظام الأمني الحكم يُجريه من أعلى، في استيعاب التوتّرات الاجتماعية، بما أدّى إلى تشجيع اتجاهات التقوقع والرفض المطلق للغرب، والفكرة القائلة بأنّ كثيرًا "من جوانب التحديث، الذي يستلهم الأيديولوجيا الفردية، هو جزء من الميراث الاستعماري"[١٧٢]. وازداد هذا الشعور حدّة مع إجراء التحديث السلطوي المأزوم على يد الدولة البوليسية، التي استعملت آليّاتها في الإجبار في قسر الأفراد على التكيف

مع واقعها المشوّه المرتبك، فأصبحت أشبه بسلطة استعمارية متعالية، وإن كانت لم تأتِ من خارج البلاد. وبفعل السلطوية والقمعية وكافة أشكال هيمنة النظام، تحوّلت مشكلات التحديث الاجتماعي تلقائيًّا إلى مشكلات سياسية، لا مخرج أمام الساخطين عليها إلّا مواجهة النظام القمعي بالقوّة(١٧٣). فمن وجهة نظر الجماعات الهامشية في الريف، وعلى أطراف المدن، بدا برنامج الدولة القومية للتحديث أعنف أشكال الاستعمار على الإطلاق، وبدت الأيديولوجيا القومية أداة للقهر الاجتماعي، تكرس الإدماج القسري لكيانهم الاجتماعي في الهامش البائس، السياسي قبل الاقتصادي- الاجتماعي، ضحية التحديث المأزوم.

إجمالًا، من وجهة نظر قطاع متزايد الاتساع من الإنتليجنسيا المصرية، بدا عجز النظام عن استيعاب مواهبها وقدراتها، وإتاحة مجال لها للحركة، ناتجًا عن "كفر النظام" وانحرافه، وبدت "نصف الرشوة" الممثّلة في التعليم المجاني، دون احتياجات مقابلة في سوق العمل ودون مستقبل، حافزًا على مزيد من الغضب، وليس على "نصف رضا" عن النظام. وبدت معاناة الجماهير من التحديث المأزوم واقعة متّسقة مع العناء الخاصّ بالإنتليجنسيا، لتستطيع أن تعتبر نفسها بشكل أو بآخر قائدة لهذه الجماهير "المستضعفة"، حتّى لو كانت تحكم بكفر هذه الجماهير، وتنعزل عنها عمليًّا.. وفقًا لنظرتها النخبوية السلطوية- المضادّة.

(٣) تنظيمات التكفير وأنماطه

لقد أسفرت إعادة النظر الفقهية في فكر سيّد قطب، من خلال ما دار من جدل داخل السجون، عن تبلور مدارس فقهية سياسية متعدّدة، باشرت نشاطها خارج السجن لاحقًا. لكنّ أهمّ نتائج هذا الجدل هو احتلال قضية التكفير الموقع النظري المحوري في فكر الإسلام السياسي. ذلك أنّ "**نمط التكفير**" تترتّب عليه مسائل

سياسية وحركية مهمّة، فهو يحدّد الموقف في المجتمع القائم، وبناءً عليه يحدّد أسلوب الحركة داخله، وصولًا إلى الأهداف التكتيكية.. على اعتبار أنّ الهدف النهائي المعلن يظلّ دائمًا، بالنسبة لجميع الفرقاء، هو قيام الدولة الإسلامية. قبل قطب افتقر الإخوان (الفصيل الوحيد للإسلام السياسي آنذاك) إلى منظور تكفيري واضح، تقام عليه خطّة العمل السياسي. وبعده، اضطر جميع الفرقاء بما فيهم الإخوان المسلمون إلى بلورة خطّة عملهم في مقولات نظرية، هي التي أسمّيها "نمط التكفير". وسوف أُتابع هنا تفرّع أنماط التفكير المختلفة، باعتبارها استراتيجيات سياسية متمايزة، تبنّتها تنظيمات مختلفة.

(أ) التكفير الشامل: جماعة المسلمين

يمثّل اتجاه شكري مصطفى "نمط التكفير" الأكثر تطرّفًا في تطوير أطروحات قطب، يمكن أن يسمّى **"نمط التكفير الاجتماعي الشامل"**. فمثله مثل قطب، تبنّى شكري مصطفى فكرة تكفير المجتمعات والنظم على حدّ سواء، وعلى امتداد العالم كلّه، وجعل مهمّة "جماعة المسلمين" (الجماعة التي يرأسها) ردّ الحاكمية للّه في الأرض كلّها[١٧٤]. لكنّه حكم أيضًا على الأفراد بالكفر إذا بلغهم "الإسلام الحقّ" عن طريق جماعته. لكنّ هذا الإبلاغ للأفراد ليس مقصودًا به إصدار الأحكام، وإنّما يرتبط بتوسُّع الجماعة وخطّط حركتها[١٧٥]. فإذا بلغت الدعوة الفرد، ورفض الالتحاق بالتنظيم حُكِم بكُفره: "بل لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره"، وإن كان هذا الحكم بالكفر لا يترتّب عليه حكم بالقتل، طالما ظلّت الجماعة في مرحلة "الاستضعاف"[١٧٦]. لكنّه قد يرتّب حكمًا بالتفريق بينه وبين زوجته إذا دخلت "جماعة المسلمين"، وذلك بسبب "اختلاف العقيدة"[١٧٧].

وفقًا لهذا النمط من التكفير ينحصر الإسلام داخل **"جماعة المسلمين"**، على ذات نمط انحصاره في أتباع الرسول في العهد المكّي، وتصبح جميع النزاعات والمعسكرات والاتجاهات في العالم كلّه في خندق واحد، بدءًا من أهل السنّة الذين أسقط شكري مصطفى مذهبهم[١٧٨]، مرورًا بـ"علماء السلطة" الذين يفتون "بمذهب

الحاكم"(١٧٩)، إلى سائر الاتجاهات السياسية والأيديولوجية في العالم. كذلك أصبح النزاع العربي الإسرائيلي، أحد شعارات النظام الكبرى، قتالاً "كسائر القتال الدائر الآن في الأرض بين البشر جميعًا، لدوافع أرضية بشرية بعيدة عن عبادة اللّه وإعلاء كلمته"(١٨٠)، كما يسقط الانتماء الوطني: "أنا لا أقبل أن يدخل اليهود في بيتي، كما لا أقبل أن تدخل مباحث أمن الدولة في بيتي من الناحية العامّة". وبناء عليه يتحدّد موقف الجماعة في حالة الحرب مع إسرائيل، "حسب الضرر الواقع على الجماعة من كلا الطرفين". علمًا بأنّ أقرب الحلول المطروحة هو "الفرار" بالجماعة إلى مكان آمن(١٨١). ومعنى ذلك أنّ "الحرب العادلة" الوحيدة في فكر "التكفير والهجرة"، هي حرب الجماعة ضدّ أعدائها أيًّا كانوا، ذلك أنّهم "أمّة من دون الناس".

اتّساقًا مع ذلك، رفض هذا النمط من التكفير الخطط الإصلاحية أيًّا كانت، على غرار السعي إلى احتلال "المراكز العظيمة"، أو ضمّ "ذوي المراكز الكبيرة لخدمة الإسلام"(١٨٢). وإذا كانت "جماعة المسلمين" تُتابع الأوضاع القائمة، فليس ذلك بغرض إصلاحها، فليس "في خطّتنا مناقشة جزئيّات تقوم على أسس الدولة وسياساتها وخطّتها، وإنّما خطّتنا تقوم أصلًا على الانسحاب من هذه المجتمعات، ثم العودة إليها.. [لتغييرها] من أساسها بكلّ ما فيها، وقلبها رأسًا على عقب"، اتّباعًا للسنة الربّانية، التي تقوم على "الهدم من القاعدة"(١٨٣).

أوصَى شكري مصطفى بقراءة كتب "الشيخ سيّد قطب" فيما يتّصل ببداية الحركة الإسلامية"(١٨٤)، لكنّ ذلك يتعلّق بالأساس النظري العامّ. أمّا خطّة الحركة الفعلية فاختلفت اختلافًا كبيرًا. فمع أنّ التنظيم تبنّى مسار الدعوة طويلة الأمد، واختيار الأعضاء بعناية، مُرَجّبًا بتمحيص "تسلّط الكافرين" لهم(١٨٥)، كانت خطّته هذه كما اتّضح تقوم على تقليد حرفي للتجربة الإسلامية الأولى، بما فيها عملية هجرة فعليّة. ومن جهة أخرى أكثر أهمية، كان هدف الجماعة (أي تصوّرها للدولة الإسلامية) معاديًا بشدّة للحضارة الحديثة بمجملها، رافضًا لها من حيث المبدأ، بغير تفرقة بين "الإبداع المادّي". و"الانحطاط الروحي"، على غير مثال سيّد قطب. فمن وجهة نظر شكري مصطفى: "يستحيل التوفيق بين بذل العمر في صنع هذه **المدنية**

الرائعة، والدنيا العريضة المزخرفة، وبين عبادة اللّه"[١٨٦]؛ لأنّها "ليست سوى صنم معبود أقامه المكر الشيطاني لصرف الأنظار عن عبادة اللّه"[١٨٧]. والعلم الحديث "فتنة"[١٨٨]. والحال أنّ الغرض من خلق الإنسان عند شكري مصطفى هو العبادة بالمعنى الحرفي للكلمة، ومن ثمّ، فإنّ "ذرّة تعلم يُقصد بها غير هذه الغاية هي ذرّة خارجة عن العبودية، مضافة إلى التألّه في الأرض بغير الحقّ، مبتدأة بداية الطغيان البشري"[١٨٩]. ومن هنا، ستكون الأمّة الإسلامية القادمة "أمّة أمّية لا تكتب ولا تحسب"[١٩٠]، إلّا بقدر الحاجة.

هذا الرفض المطلق للحضارة الحديثة، إنّما تُغذيه كما هو واضح مشاعر الحسد البالغ إزاء المدنية "الرائعة"، وبالأحرى إزاء من يتمتّعون بها. وهي مشاعر تصل قوّتها إلى حدّ التلذّذ بفكرة دمار الحضارة: "يا لَها من خطّة رائعة.. أن يترك اللّه أعداءه ليَبنوا ويؤسّسوا ويشيّدوا ويَرتعوا ويُعدوا ويُنفقوا [لاحظ الاستطراد]، ثم يأتيهم من حيث لم يحتسِبوا.. فيُدمّر عليهم بما بَنَوه وبما شادوه.. وبقدر عُلوّ بنيانهم يكون دمارهم... يا لَلحكمة الربانية والكيد المتين"[١٩١].

من قلب هذه المشاعر الملتهبة، تصاعدت تخيّلات أسطورية لتحديد خطّة الحركة. فممّا لا يتّسق مع هذا التصوّر للأمّة الإسلامية المقبلة أن يحارب المسلمون بالدبابة والطائرة والصاروخ، لأنّ من شأن ذلك أن يلوّث "نقاءهم". من هنا أكّد شكري مصطفى "إنّ المسلمين لم يعرفوا **ولن يعرفوا** قتالًا إلّا بالصفّ والسيف والخيل والنبل"[١٩٢]. كيف؟ بتدمير الحضارة الحديثة أولًا قبل إنشاء الدولة الإسلامية. كيف؟ ستقوم بذلك أكبر قوّة في الأرض في عرف شكري مصطفى، وهي "اليهود"[١٩٣]، حيث سيّدبرون حربًا ذرّية مدمّرة، تنجو منها منطقة الشرق الأوسط وأوربّا؛ لأنّها المنطقة التي يريد اليهود حكمها[١٩٤]، بينما تتربّص "جماعة المسلمين في نجوة من الأرض تعبد اللّه وتنتظر"[١٩٥]، ثم يُؤذن لهم في "حمل السيف المنصور.. لتدمير البقيّة من معاقل الكفار"[١٩٦].

وقبل الهجرة، ستستطيع الجماعة أن تحيا وتنمو رغم قوّة أعدائها، عن طريق استغلال ما تبقّى من "ضوابط وخير" في الجماعات الكافرة[١٩٧]، بل وبمساعدة

اليهود، الذين ستبلغ بهم الرغبة في التألّه أن يوافقوا على قيام حركة، بل ودولة إسلامية، ليجرّبوا قوّتهم عليها[١٩٨].

هنا ينبغي أن نلاحظ أنّ هذا النمط من التفكير الخيالي على غرابته الظاهرية لا يزيد عن كونه محض امتداد "منطقي" لفكرة إخضاع الواقع للنصّ، واعتماد القياس الفقهي مقياسًا للواقع والتاريخ، وهي فكرة جوهرية لدى جميع فصائل الإسلام السياسي. بل يمكن القول إنّها موجودة – من حيث هي إخضاع قراءة الواقع لفكرة شاملة مُسبقة – بدرجات مختلفة لدى عديد من الأيديولوجيات المتداولة في مصر، بما في ذلك أكثرها ادّعاءً للعلمانية.

كانت هذه التصوّرات المغرقة في الخيال ذات قوّة كافية، بحيث جمعت حولها آلاف الشباب والفتيات، الذين تخلّوا بإرادتهم عن التعليم والوظيفة التي يوفّرها المجتمع الحديث، ليعيشوا حياة بسيطة في غرف وشقق مفروشة، عمادُها الإخلاص المتبادل والانعزال العدائي عن المجتمع[١٩٩]. وجرى تمويل هذا النمط من الحياة بنمط آخر مختلف تمامًا، بتكليف بعض الأعضاء بالعمل في الدول النفطية، وتحويل العائد للجماعة[٢٠٠]. وإذا كان سكوت الحكومة عن نشاط هذه الجماعة، اعتقادًا منها بعدم خطورتها سياسيًا، كان عاملًا مشجّعًا لنموّها[٢٠١]، فلا شكّ أنّ هذا العامل غير كافٍ لتفسير ظاهرة بهذه الضخامة. وقد يكون للظروف الاقتصادية الخانقة في زمن الانفتاح دور في جاذبية الجماعة، التي وفّرت لأعضائها رغم كلّ شيء مسكنًا وزواجًا[٢٠٢]. لكنّ هذا التفسير مغرق في التبسيط. فمثّل هذا التمرّد المطلق على المدنية الحديثة، والرضا بأبسط أساليب الحياة، يتطلّب قدرًا هائلًا من السخط والشعور بالغربة والرفض للدولة القمعية، بحيث تهون التضحية بالأهل والتعليم والوظيفة. يتطلّب إيمانًا بخلاص حقيقي ونهائي للبشرية كلّها (وفقًا لتصوّرات شكري مصطفى) من أزمة اجتماعية أيديولوجية سياسية عميقة ومزمنة.

فوق ذلك، لم تكن جماعة شكري مصطفى الوحيدة هي التي مارست هذا النمط من الحياة، فثمّة جماعات عديدة، عاش بعضها على السرقة، وبعضها على تبرّعات وأعمال هامشية في المدن. لكنّ "جماعة المسلمين" تميّزت بالمواجهة الحادّة التي

خاضتها مع النظام، حين قامت بخطف وقتل الشيخ محمّد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق، في يوليو ١٩٧٧. وقد فسّر أعضاء الجماعة قرار الخطف لاحقًا بأنّه ردّ فعل على إلقاء القبض على بعض أعضاء التنظيم دون تقديمهم للمحاكمة. وفسّروا قرار القتل بأنّه اضطراري بسبب عدم استجابة الحكومة لمطالبهم[٢٠٣]. لكنّ هذا التفسير ذاته يشير إلى مدى صعوبة ضبط النفس والالتزام بالخطّ النظري في وجه الضغوط المتزايدة للمجتمع الخارجي على الجماعة، وما تولّده من إحساس بالكره والرغبة في التحدّي. كما يشير الحدث ذاته إلى أنّ التقسيم إلى مراحل، مكّية، وهجرة، ومدنية، يمكن انتهاكه من جانب الدولة والمجتمع، حين يقرّران التصدّي لممارسات الجماعة، وهي لاتزال في "مرحلتها المكّية".

(ب) التكفير السياسي: جماعات الجهاد

أدّى الفشل المُدَوّي "لجماعة المسلمين" إلى الإسراع بنموّ تيار راديكالي آخر، كان قائمًا بالفعل، تجنّب كلًّا من الرفض الكامل للحضارة الحديثة، وما يرتّبه من عدمية سياسية، وتبنّى خطّة سياسية "واقعية"، نسبيًّا، للاستيلاء على السلطة. ذلك هو تيار "الجهاد" الذي تبنّى "نمطًا للتكفير" ينصبّ على الدولة بشكل أساسي، وعلى المجتمع ككيان معنوي، ويبرّئ الأفراد.

أول التجلّيات الملموسة لهذا التيار هو التنظيم الذي قاده صالح سرية، الموظّف الفلسطيني بجامعة الدول العربية، الذي عُرف بتنظيم **"الفنية العسكرية"**، لقيامه في أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية، بغرض استخدام أسلحتها في الزحف إلى قاعة اللّجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكي، حيث كان قادة النظام مجتمعين، للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة[٢٠٤].

أوصى صالح سرية في كُتيّبه "رسالة الإيمان" بقراءة تفسيري "ابن كثير" و"سيّد قطب" للقرآن، بوصفهما خير التفاسير[٢٠٥]. لكنّه تبنّى نمطًا متميّزًا من التكفير، يمكن تسميته **"بنمط التكفير السياسي الحصاري"**؛ لأنّه يهدف – أولًا وأخيرًا – إلى نزع

الشرعية عن الحكم القائم، وتحويل الولاء عنه. فالحكم "القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لا شكّ في هذا"، والمجتمعات "في هذه البلاد كلّها مجتمعات جاهلية"(٢٠٦). لكنّ سرية اعتبر هذه المجتمعات، من حيث هي مكوّنة من أفراد، ضحيةً للنظام السياسي، عاجزة عن التخلّص منه، تتطلّب قيادة إسلامية مخلصة لتقوده(٢٠٧). أمّا الأفراد، فينحصر الكفر بينهم في الموالين للنظام السياسي والرافضين للحكم الإسلامي؛ فالكافر هو كلّ مَن "آمن أنّ هذه الحكومات على حقّ والإسلام على باطل. أو أنّه [:الإسلام] ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة، أو كان لا مباليًا، سواء جاء الإسلام أو لم يأتِ، أو كان ناقمًا على هذه الحكومات، لكنّه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الإسلام. ويكون مؤمنًا من هؤلاء من آمن بأنّ الإسلام هو الحقّ، وأنّ هذه الحكومات كافرة، ويعمل على تغييرها، سواء سرًّا أو علنًا"(٢٠٨). وبصفة خاصّة، أدان التنظيم رجال الدولة بالكفر بقدر ارتباطهم بالتشريعات غير الإسلامية، تشريعًا أو تنفيذًا لها أو قضاء بها، وكذلك كلّ فرد من أفراد الشعب يرضى بها قلبيًّا(٢٠٩).

بهذا وصل الجانب السياسي في الفكر القطبي إلى منتهاه العملي، بالتشديد على تكفير كلّ ما يتعلّق بالسلطة، مقابل التضحية بتكفير المجتمع وعاداته وتقاليده، وأفكاره التي لا تُعتبَر سياسية بشكل مباشر، وبالتالي اختصار الصيغة القطبية إلى جانبها السياسي وحده.

اتّساقًا مع هذا المنطق في التكفير، كانت خطّة إقامة الدولة الإسلامية هنا خطّة سياسية بحتة، تقوم على الاستيلاء على السلطة بأيّة طريقة كانت، وتبرير ذلك بأنّ "دار الإسلام عند الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة اللّه هي العليا، ويُحكَم فيها بما أنزل الله، حتّى ولو كان كلّ سكّانها من الكافرين"(٢١٠). ويجوز استخدام كلّ الوسائل لتحقيق هذا الهدف، بدءًا من المشاركة في الانتخابات البرلمانية والوزارة من جانب حزب إسلامي صريح الهُويّة، إلى التغلغل في مناصب الدولة، لاستغلال النفوذ لصالح الجماعة المسلمة(٢١١)، وصولًا إلى التخطيط لانقلاب عسكري على نمط انقلاب القذافي في ليبيا. ويبدو أنّ هذه الخطّة الأخيرة كانت أثيرة عند التنظيم، ومن

هنا اهتمّ بتجنيد شباب من طلبة الكليّة الفنية العسكرية، وحاول أن يُجنِّد عناصر من الجيش، ووَضَع خرائط للأماكن الاستراتيجية، ورَصَد تحرّكات العناصر القيادية في الدولة بشكل مسبق[٢١٢].

إذن، قاد إعفاء المجتمع من تهمة الجاهلية إلى التخلِّي عن نمط الدعوة الذي كان يتبنّاه قطب. والواقع إنّ صالح سرية رفض صراحةً "البدء بالدعوة، وكأنّ العالم لم يعرف الإسلام قبل ذلك"، واعتبره "خطأً" فكريًا وحركيًا[٢١٣]. لكن هذه الخطّة ظلّت تستند من الناحية الأيديولوجية إلى منظومة الحاكمية والجاهلية والعُصبة المؤمنة، مع درجة من التخفيف من مدى شمول الجاهلية.

*

أمّا **تنظيم الجهاد** بفروعه، الذي نجح في اغتيال الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١، فلا يكاد يتميّز في "نمط التكفير" عن نمط صالح سرية، اللّهم إلّا في حدود مسألة واحدة مهمّة، هي تكفير مؤسّسات المجتمع على اختلافها. فللمرّة الأولى – وبقلم عبود الزمر – أصبح لتكفير المجتمع معنى ملموسًا، هو تكفيره "كنظام للحياة والتشريع، وكقوانين ومؤسّسات سياسية، وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية، وغيرها". ومن ثم يُشترَط في عضو تنظيم الجهاد ألّا يكون منضمًا لأي من هذه الهيئات[٢١٤]. وبناءً على ذلك رفض الزمر كلّ أشكال العمل من داخل النظام، التي سبق وأباحها صالح سرية – بشروط. فلا مجال هنا للتقدّم لعضوية المجالس التشريعية، أو السعي إلى الحصول على مناصب مهمّة[٢١٥]، ليصبح خيار الكفاح الدعائي المسلّح خيارًا وحيدًا.

والواقع أنّ تصوّرات صالح سرية قد أُخِذَ عليها، حتّى من داخل تنظيمه ذاته، "سياسيتها" المفرطة، إلى حدّ إهمال شأن الدعوة الإسلامية بشمولها لكلّ جوانب الحياة، خصوصًا لأنّه كان في أحد مراحل حياته عضوًا في "حزب التحرير الإسلامي" الأردني، الذي كان حزبًا إسلاميًا راديكاليًا، لكنْ "أقلّ أصولية". وهذا ما سعى تنظيم "الجهاد" المصري لتلافيه فيما بعد، متّسقًا في ذلك مع نمط الدعوة الإسلامية السياسية كما صاغها حسن البنّا.

بالإضافة إلى ذلك، طرح التنظيم مجددًا مسألة كفر النظام القائم والحكام[٢١٦]، ورفض فكر التكفير والهجرة[٢١٧]، والأشكال السلمية للعمل الإسلامي، مثل النداءات بتطبيق الشريعة، أو الممارسات الحزبية، أو الدعاوي القانونية، أو المسيرات السلمية[٢١٨]، أو جعل الدعوة بمختلف أشكالها طريقًا وحيدًا للعمل، يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة من الإسلاميين. فالدولة الإسلامية ستقيمها القلّة المؤمنة بواسطة الجهاد المسلّح[٢١٩]، الموجّه ضدّ الحكومة المحلّية، لا ضدّ الاستعمار؛ لأنّ الأخير يدين بنفوذه لمواقف الحكومة المحلية، كما أنّ القتال ضدّ الاستعمار لا يجوز عنده إلّا تحت قيادة مسلمة وراية مسلمة[٢٢٠].

وقد طُرحت استراتيجيّتان للجهاد المسلّح داخل التنظيم. كانت الأولى ترمي إلى القيام بانقلاب عسكري، بواسطة عناصر تُجنَّد داخل صفوف الجيش، بينما اتّجهت الثانية إلى حفز ثورة شعبية على نمط الثورة الإيرانية[٢٢١]، بتوجيه الدعوة إلى "**شعبنا المسلم**" للانتفاض في لحظة حاسمة[٢٢٢]، يحدّدها التنظيم. وفي هذا الإطار رفض عبود الزمر (الذي ناصر استراتيجية الثورة الشعبية) كلّ الحلول الجزئية، التي ترمي إلى التدرّج في تطبيق الشريعة، "أو تطبيق الحدود فقط"[٢٢٣]، كما رفض "التطبيق المشوّه للشريعة، على غرار الذي حدث في السودان" في عهد جعفر نميري[٢٢٤].

نشِطَ التنظيم في عهد تميّز باضطراب كبير في السياستين الداخلية والخارجية للحكم، الأمر الذي أتاح له تحديد مبرّرات كثيرة لرفض النظام، تتجاوز المآخذ الأخلاقية، من قبيل الربا والتبرّج والخمور. أخذ التنظيم على الحكم القائم "موالاة اليهود والنصارى"، و"توقيع معاهدات الاستسلام الدائم"[٢٢٥]، والموقف المعادي للثورة الإيرانية[٢٢٦]، والفساد السياسي، والسخرية من رموز الحركة الإسلامية[٢٢٧]، وجرّ البلاد إلى التبعية للولايات المتّحدة[٢٢٨]، والتفاوت الاجتماعي الصارخ في ظلّ سياسة الانفتاح[٢٢٩]، وصولًا إلى نقد النظام العالمي برمّته، باعتباره قائمًا على استعباد "خُمس سكان العالم" لبقيّة البشر[٢٣٠].

لكنّ التنظيم افتقر إلى أي تصوّر واضح عن طبيعة النظام الاجتماعي-الاقتصادي المنشود[٢٣١]. والبديل السياسي الذي قدّمه هو "إعادة الخلافة[٢٣٢]، على

النمط التقليدي الوارد في كتب "السياسة الشرعية"، بما في ذلك السماح "بإمارة المتغلّب"[٢٣٣]. ومثله مثل تنظيم صالح سرية[٢٣٤]، لا مجال للديمقراطية في النظام المقبل، فمبدأ حكم الشعب اعتُبِر في حدّ ذاته اعتداء على سلطان اللّه[٢٣٥]، والحرّيات المسموح بها ظلّت محكومة "بالحلال والحرام والواجب"، وتعدّد الأحزاب مرفوض؛ لأنّه "لا يوجد في المجتمع المسلم إلّا حزبان: حزب اللّه المأمور بإقامته، وحزب الشيطان وقيامه ممنوع". أمّا المسيحيون فعليهم الاستعداد للهبوط إلى مستوى الذمّيّين[٢٣٦]. وينتهي التصوّر السياسي إلى نوع من حكم الفقهاء، حيث إنّ صياغة الأحكام وفقًا للشريعة تتطلّب جهودهم، وإن كان يُنظر إلى هذه الصياغة على أنّها محض استنباط "لحكم اللّه"، وليس تشريعًا[٢٣٧].

(ج) التكفير الأيديولوجي: الإخوان المسلمون

كانت العلاقة بين فكر قطب وفكر الإسلام الراديكالي بشعبيته واضحة، اعترف بها قادة التنظيمات أنفسهم. لكنّ الأمر كان أكثر تعقيدًا بالنسبة **للإخوان المسلمين**. بصفة أساسية، أجبرهم الفكر القطبي بتفسيراته المذكورة سابقًا على إعادة صياغة فكرهم على نحو يسمح بمواجهة هذه التفسيرات، وتحديد "نمط تكفيرهم" الخاصّ الذي يميّزهم.

تعرّض موقف الإخوان من فكر قطب لتقلّبات عديدة، حتّى انتهى بهم الأمر في نهاية الثمانينيات تقريبًا إلى رفضه والتنصّل منه بلطف وبشكل جزئي. وكانت البداية في عهد الهضيبي، الذي أرسل إلى سجن الواحات، حين تفجّر الخلاف في أوائل الستينيات، مؤكِّدًا أنّ تفسير قطب للقرآن هو الحقّ الذي لا يسع أيّ مسلم أن يقول بغيره. لكنّه رأى أنّ "إبداء هذا الرأي بالصورة القوية البارزة التي يقول بها سيّد قطب لا يَجْمُل سياسة". وصرّح للإخوان بالاطّلاع على كتبه، دون إثارة خلاف[٢٣٨]. كذلك وافق الهضيبي على طبع كتاب "معالم في الطريق"، رغم اعتراض فريد عبد الخالق[٢٣٩]، وأكّد لقطب موافقته على ما ورد في الكتاب[٢٤٠]. كما قرأ مخطوط سيّد قطب "خيوط خطّة"، وأطلع عليه ابنه إسماعيل الهضيبي، فوصل عن طريقه إلى

قيادة تنظيم ١٩٦٥[٢٤١]. ومن كلّ ذلك نخلص إلى أنّ الهضيبي كان في البداية مؤيّدًا للرؤية القطبية ونصيرًا لتكفير النظام. وفقًا لزينب الغزالي، رفض المرشد "تكفير أهل القبلة"[٢٤٢]. لكنّ ذلك لا ينطوي بالضرورة على رفض الفكر القطبي، الذي يحتمل عدّة تأويلات كما مرَّ بنا. كما أنّ المرشد كان مقتنعًا في قرارة نفسه بأنّ "عبد الناصر كافر"[٢٤٣].

وبالنسبة للموقف من تنظيم ١٩٦٥، باعتباره التطبيق العملي للفكر القطبي، وافق المرشد العامّ لقطب علي تدريس "الشريعة الإسلامية بمقتضى كتابه معالم في الطريق"[٢٤٤]، ووعده بكفّ فريد عبد الخالق عن التشهير به بسبب "الدروس"[٢٤٥]. والواقع أنّ المرشد العامّ لم يكن ممانعًا أصلًا في قيام أشكال تنظيمية غير عنيفة للإخوان، فسمح لعبد الفتاح إسماعيل، من قادة تنظيم ١٩٦٥، "بتجميع خفيف بقصد الدراسة"، ثم أمر بإيقاف نشاطه حين بلغته خطورته[٢٤٦]. كما أذن لعبد الفتاح الشريف في عمل أسر "في حدود قرار الحلّ"[٢٤٧]، أي في حدود نشاط اجتماعي وعبادي محدود.

لكنّ موقف الهضيبي اختلف بشدّة بعد انكشاف تنظيم قطب، حين واجه فكر التكفير في المعتقلات وتعرّف على أبعاده بالدخول في مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير في مزرعة ليمان طرة. طلب الهضيبي من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم، وبعد الاطّلاع عليه، أرسل خطابًا جاء فيه: "ما كنت أعلم أنّ صاحب الظلال قد غَيَّر في مفهوم الجماعة"[٢٤٨]، وكتب مستعينًا بابنه مأمون الهضيبي ومصطفى مشهور وآخرين[٢٤٩]، ردًّا فقهيًا، جرى تعديله بعد معرفة ردود الفعل في السجون[٢٥٠]، وهو الذي طُبع فيما بعد ككتاب بعنوان "**دعاة لا قضاة**"، الذي ظلّ يُعتبر لمدّة طويلة لاحقة الأساس النظري الرئيسي لفكر الإخوان السياسي، الذي يحدّد "نمط تكفيرهم".

يقوم "نمط التكفير" الإخواني، كما صاغه الهضيبي على استبعاد ضمني للدولة والمجتمع ككيانات معنوية، من قضية التكفير، ثم تقسيم تكفير الأفراد إلى نوعين، كفر أصغر وهو المعصية، وكفر أكبر وهو الخروج عن الإسلام، لينتهي الأمر –

على نحو ما سنرى – إلى حصر التكفير في نطاق أيديولوجي يشمل المجتمع والدولة والأفراد على حدّ سواء، أو ما يمكن أن يسمّى "**نمط التكفير الأيديولوجي الحصاري**".

الواقع أنّ الرفض الكامل لمفهوم الحاكمية، من شأنه تجريد الإسلام السياسي عمومًا من مبرّر وجوده الفقهي، ومن هنا أكّد الهضيبي أنّه يقبل معاني محدودة لمفهوم الحاكمية، منها: "لزوم الردّ عند التنازع في الحكم، أو في أمر من الأمور إلى شريعة اللّه دون غيرها"[٢٥١]، وهو تأكيد للاعتقاد بأنّ الشريعة تحتوي على إجابة محدّدة، أو مجموعة إجابات متقاربة، عن كلّ سؤال مطروح في العالم. وهو أساس نظري ضروري ضرورة مطلقة لكلّ دعوة إلى مطلق الإسلام، تختزله في فقه وسياسة تمكين للفقه. ومن بين هذه المعاني المقبولة للحاكمية، وما يترتّب عليها من تكفير: "إنّ من جهر مختارًا بأنّه يريد التحاكم إلى غير شريعة اللّه التي بلغته... فهو كافر مشرك"[٢٥٢]. ومعنى الجاهلية غير الشاملة في هذا النصّ، أنّه لا يجوز لأحد أن يعترض على منع البشر من التشريع – بأوسع معنى للكلمة – لأنفسهم. وبصفة خاصّة، ليس له أن يجهر بمثل هذا الاعتقاد، وإلّا حكم على نفسه بالكفر من وجهة النظر الإخوانية، ويصبح وفقًا للفقه السُنّي، مستباح المال والدم.

لكنّ الإخوان لا ينوون تنفيذ هذه الأحكام قطعًا. ومبرّر ذلك "أنّ الجماعة منذ نشأتها التزمت أصلًا لا محلّ للخروج عليه، وهو ألّا تتعرّض للأشخاص بحكم، وإنّما الجماعة تعلن الأحكام الشرعية على الناس.. تاركة لكلّ مستمع أن يضع نفسه في الموضع الذي هو أعلم بنفسه أنّه ينطبق عليه... إنّنا **دعاة لا قضاة**"[٢٥٣]. فالمستفاد هنا أنّ أيّ رفض علني لعقيدة الحاكمية والحكم المطلق للشريعة (المبهمة هي نفسها) كُفر. وعلى الأفراد أن يأخذوا ذلك في الاعتبار، تحت تهديد عامّ وضمني، بحيث لا يمكنهم أن يعبّروا عن اعتقاد مخالف للإسلام السياسي، وإلّا "حكموا على أنفسهم" بالكفر.

أمّا بالنسبة للمجتمع والدولة، يصبح التكفير مائعًا تمامًا. فالحكم "بغير ما أنزل الله قد يكون كُفرًا ينقل عن الملّة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة.. أو حتّى مجرّد خطأ في الاجتهاد"، وذلك وفقًا لضمير الحاكم وقوله[٢٥٤]. وبالنسبة للمجتمع، فإنّ

"القول بأنّ المجتمع جاهلي، يدلّ على أنّ فيه خروجًا ظاهرًا على أحكام الدين، وأنّ تلك الصفة غالبة على حال أفراده وأنظمته. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرد معيّن أو المجموع كلّه حدّ الردّة، أو الكفر أم لا، يتعيّن الرجوع إلى أحكام الشريعة"[٢٥٥]، دون أيّ إشارة إلى معيار محدّد، أو إلى كيفية إجراء الحكم بالنسبة للمجموع كلّه، أو بالنسبة لـ"الدولة" ككيان معنوي. بعبارة أخرى، تجنّب هذا المانيفستو الإخواني تمامًا تحديد ما إذا كان المجتمع بوضعه الحالي دار إسلام أم دار حرب. اكتفاءً بالإحالة الغامضة إلى "أحكام الشريعة". وفيما بعد سوف يتطوّع يوسف القرضاوي، أحد شيوخ الإخوان آنذاك، فيصف "المجتمع الذي نعيش فيه الآن" – في معرض نقد سيّد قطب – بأنّه "مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية"[٢٥٦]، دون أن يرتّب على ذلك أيّة نتيجة. فالمهمّ هو تجنّب الحكم المحدّد في مثل هذه المسألة.

حدّد الإخوان إذن موقفهم بأنّهم "دعاة لا قضاة". لكنّهم لم يكونوا مجرّد دعاة لمكارم الأخلاق، وإنّما للحكومة الإسلامية، بناء على مبدأ أنّ "إقامة الإمام فرض من فروض الكفاية.. وكلّ فرد آثم ما دام ذلك الفرض لا يتحقّق"[٢٥٧]. وإذا كان الإثم يلحق بغير العاملين على قيام الحكومة الإسلامية، فإنّ "المستحِل عدم قيام الحكومة الإسلامية بعد علمه بالنصوص القاطعة الدلالة على وجوبها.. كافر مشرك بلا خلاف"[٢٥٨]. تتّسع دائرة التكفير إذن لتشمل جميع رافضي الإسلام السياسي.

لكنّ إقرار مبدأ الحكومة الإسلامية ووضعه علامة فارقة على الإيمان يعني الاحتفاظ بمبدأ مركزية الإسلام السياسي في العقيدة، الأمر الذي تترتّب عليه نتائج مهمّة. فإذا كانت إعادة الخلافة أمر "يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بدّ منها"[٢٥٩]، أي يخضع رفع شعارها لتقديرات القيادة للموقف السياسي، فإنّ الأمر يصبح من الخطورة بمكان على المعارضين حين تكتمل التمهيدات أيًّا كانت؛ لأنّ الصراع على السلطة لإقامة الخلافة سيكون في ذروته. أمّا بعد وصول الإخوان إلى الحكم، فسوف يصبحون قضاة بالإضافة إلى كونهم دعاة، وتتحوّل الأحكام المتوقّفة بالكفر إلى أحكام نافذة جارية، تلحق بطوائف واتجاهات مختلفة، مثل: الشيوعيين والعلمانيين والبهائيين والليبراليين، إلخ[٢٦٠]، الذين يكتفي أحد دعاة الإخوان بتكفيرهم

عمومًا، لا كأفراد، حيث إنّ تكفيرهم كأفراد يتطلّب سؤالهم ومناقشتهم لتبيُّن ما إذا كانوا حقًّا كذلك[٢٦١]، على غرار محاكم التفتيش.

هذه المسألة مهمّة لأنّها وإن كانت تؤجّل الصدام بشأن مسألة الشريعة فإنّها تؤكّدها كهدف نهائي مشروط باستكمال مقوّمات السيطرة على السلطة. فالعنف السياسي والقمع الشامل هنا مؤجّل فقط، ما لم تمرّ التصوّرات الإخوانية بمنعطفات أخرى تعزّز تصوّرات مختلفة عن ذلك، تحترم إرادة الأفراد السياسية، لا فقط الضميرية، وتحترم أن تكون الدعوة الأصولية أو الحاكمية، سياسية كانت أو غير ذلك، جزءًا من الكيان السياسي الذي يتّسع من حيث المبدأ لدعوات أخرى منافِسة.

على أيّة حال، في إطار مرحلة "دعاة لا قضاة"، يكتفي "نمط التكفير" الإخواني بالحدّ الأدنى لحفظ سلاح التكفير بيد الإسلام السياسي، كعلامة تُمَيِّزه. ويترتّب على ذلك أنّه يصبح مرغمًا على إفساح المجال لكلّ اتّجاه آخر داخل الإسلام السياسي، وإخراجه خارج مجال التكفير. لذلك، يجوز للمسلم أن ينضمّ إلى الجماعة التي يعتقد أنّها تحقّق معنى الإسلام، "وإن كان اعتقاده هذا ليس حجّة على غيره"[٢٦٢]، كما يباح للأفراد الاختلاف حول معنى "البيعة والجماعة والإمامة الحقّة"، مجتهدين أو مسترشدين بأقوال الفقهاء[٢٦٣]، ومن ثم فإنّ جماعة الإخوان "مع إيمانها الكامل بأنّها قامت على الحقّ" (بألف لام التعريف)[٢٦٤]، فإنّها تسمح بتعدّد الاتجاهات داخل الإسلام السياسي، وهو المبدأ الذي سيصل منطقيًّا عند فريد عبد الخالق إلى القول بجواز تعدّد الأحزاب في الدولة الإسلامية، لاحقًا، شريطة ألّا يُسمح بتكوين أحزاب تخالف أصول الشريعة ومبادئها[٢٦٥].

بذلك، حافظ الإخوان على وضعهم، باعتبارهم التنظيم الأمّ للإسلام السياسي، فتمسّكوا من المبادئ بالحدّ الأدنى، ومن التكفير بالحدّ الضروري لقيام فكر الإسلام السياسي، ومطلبه باحتكار الحكم، واتّسعت بالتالي عباءتهم للإقرار بمشروعية الاتجاهات المخالفة داخل التيار الإسلامي.

لكنّ موقف "دعاة لا قضاة"، تضمن فوق ذلك التخلّي عن استخدام السلاح. وبالفعل، انتهت قصة النظام الخاصّ، من حيث هو تنظيم مسلّح؛ ليصبح على

الأرجح مجرّد عصب تنظيمي يتعلّق بظروف السرية والمطاردة الأمنية. وتوقّف التذبذب بين السلاح والدعوة، وتحدّد موقفهم من قضية العروبة والإسلام على نحو ازدواجي الطابع. أمّا المشكلة الجوهرية في فكرهم، وهي الخاصّة بتحديد مفهوم الدولة والسلطة، فقد استقرّ الوضع على تحوّلهم إلى "جماعة ضغط سياسي" - إن جاز التعبير - والوصول للسلطة من خلال ما قد يتاح لهم تاريخيًّا من فرص، والانتظار طويل النَفَس حتّى تتاح تلك الفرصة المأمولة. لكنّ حجم التوتّر انخفض داخل فكرهم مع التخلّي عن طريق العنف، وعن فكرة وضع الاستيلاء على السلطة كهدف مباشر، وتأجيله إلى أجل غير مسمّى.

ولمّا كان "نمط التكفير" عند الإخوان لا يتعرّض للدولة أو المجتمع ككلّ بشيء، ولا يحدّد موقفًا، فإنّه من الناحية العملية يسمح بمختلف أشكال النشاط السياسي من حيث المبدأ. خرج الإخوان إذن من المعتقلات في بداية عهد السادات، بعد أن تعهّدوا بعدم استخدام العنف مقابل السماح لهم "بنشر الدعوة"[٢٦٦]، ونشطوا في كلّ مجالات العمل العامّ، ثم قبلوا بمبدأ التعدّد الحزبي، وخاضوا الانتخابات النيابية عامي ١٩٨٤، و١٩٨٧[٢٦٧]. واعترفوا للدستور المصري بالشرعية والاتفاق مع قواعد الإسلام[٢٦٨]. ورغم أنّ الجماعة ظلّت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية "فورًا" تطبيقًا كاملًا[٢٦٩]. فقد تكيّفت مع الظروف القائمة عمليًّا، حتّى أجّلت هدف إقامة الدولة الإسلامية إلى أجل غير محدّد[٢٧٠]، وقبلت من حيث المبدأ التفاوض مع إسرائيل، رغم رفضها لاتفاقيتي كامب ديفيد[٢٧١]. واتسم موقف مرشدها العام التلمساني تجاه الولايات المتحدة بالاعتدال[٢٧٢]. ونشط الإخوان في تطوير علاقاتهم الخليجية، التي ترجع إلى الخمسينيات، واستثمروا ثرواتهم الشخصية في شبكة من المؤسّسات المالية والاقتصادية، وشبكة أخرى من المؤسّسات الخدمية والإعلامية، كان لجميعها دورها في اتّساع نفوذ الجماعة وجذب الشباب[٢٧٣]. أمّا شعارات العدالة الاجتماعية التي تبنّتها الجماعة في أوائل الخمسينيات، وشارك في صياغة أفكارها سيّد قطب، فقد تخلّى عنها الإخوان في زمن الانفتاح، مع اندماجهم المتزايد اقتصاديًّا وسياسيًّا داخل النظام، واتّساع علاقاتهم الخليجية[٢٧٤].

مع هذه التحوّلات، وربّما بسببها، ابتعد الشباب الأكثر سخطًا بسبب الفقر، أو بسبب روح النقاء الثوري، عن خطّ الإخوان، ليتّجهوا إلى منظمات الإسلام الراديكالي[٢٧٥]، وهاجموا الإخوان هجومًا حادًّا وصل إلى درجة الاعتداء على المرشد العام التلمساني في أسيوط[٢٧٦]. وبالمقابل حرص الإخوان على التبرّؤ من نشاطات الجماعات الراديكالية، ودافعوا عن خطّة إصلاح النظام والضغط عليه على صفحات "الدعوة"[٢٧٧]. وفي الوقت ذاته سعوا للاستفادة من حركة تلك الجماعات، مطالبين بمدى أوسع من الحركة[٢٧٨]، متجنّبين في ذات الوقت إغضاب المتشدّدين بالتأكيد على أنّهم معذورون، وأنّ فساد النظام هو المسئول[٢٧٩]، فأخذوا من طرفي الغنيمة بنصيب.

*

في إطار هذه التحوّلات تغيّر موقف الإخوان إزاء الفكر القطبي. في البداية حرص الإخوان على الفصل بين فكر سيّد قطب وفكر "التكفير والهجرة" الذي كان قد تبلور في السجون كما رأينا. وقد حرص كتاب "دعاة لا قضاة" على إغفال ذكر قطب، اكتفاء بنقد المودودي، ونشر محمّد قطب رسالة أكّد فيها أنّ سيّد قطب هو صاحب شعار "دعاة لا قضاة"، ونسب إليه القول بأنّ "مهمّتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكنّ مهمّتنا تعريفهم بحقيقة أنّ لا إله إلّا الله؛ لأنّ الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي، وهو التحاكم إلى شريعة اللّه"[٢٨٠]، وأكّد كلّ من صلاح شادي عضو مكتب الإرشاد[٢٨١]، وعمر التلمساني، المرشد العامّ في السبعينيات[٢٨٢]، هذا المعنى. كما صدر كتاب يحلّل بإسهاب الفارق بين فكر قطب وفكر المكفّرين في السجون[٢٨٣]، محاولًا التخفيف من راديكالية الفكر القطبي، حتّى وصل إلى القول بأنّ "سيّد قطب لم يقل بكفر المشاركة في الانتخابات"[٢٨٤]. لكنّ قطب لم يقل بجوازها قطعًا. ومنطق أطروحته ككلّ كان الانفصال والمفاصلة الشعورية عن الجاهلية بكلّ نظمها.

في النهاية - مهما كان ذكاء المرء - لا بدّ وأن تفشل محاولة تفسير رؤية قطب وكأنّها متّفقة مع فكر إخوان السبعينيات. فالمزاج الراديكالي الواضح، والرفض

الصريح لأساليب المهادنة أمور جلية. والموقف من المجتمع المحلّي والدولي سنبي بجلاء. لكنّ الإخوان اضطروا لقطع خطوة أخرى في مواجهة الفكر القطبي مع تطوّر الأوضاع والقضايا المطروحة. فبعد عام ١٩٧٧ أصبح المنافس الرئيسي للإخوان داخل تيار الإسلام السياسي هو تنظيم الجهاد، الذي استبعَدَ منذ البدء، كما رأينا تكفير الأفراد، وتبنّى بصددهم موقفًا قريبًا من الناحية العملية من موقف الإخوان، بل وربّما لا يُكَفِّر الإخوان أنفسهم، لكنّه ينتهج العنف ويُكَفِّر الدولة. بالتالي كان لا بدّ من التصدّي لقضية تكفير النظام والمجتمع. ربّما لذلك فقط، وربما لأسباب داخلية تخص الحفاظ على وحدة التنظيم أيضًا، أصبح التنصّل الصريح من فكر قطب ضروريًا. لأنّه مهما قيل في موقف قطب الملتبس إزاء تكفير الأفراد، فإنّ موقفه من تكفير الدولة والمجتمع كان واضحًا وضوحًا بيّنًا، لا مجال لتخطِّيه وتأويله على نحو يسمح بتحقيق تمايُز عن "الجهاد"، مكافئ للتمايز الذي حقّقه التأويل السابق عن "التكفير والهجرة".

بحلول عام ١٩٨٤، خاطب فريد عبد الخالق عضو مكتب الإرشاد كلًّا من يوسف القرضاوي ويوسف العظم في ضرورة إبراز الفارق بين فكر سيّد قطب وفكر الإخوان[٢٨٥]. وشهد عام ١٩٨٦ تدفّق كتابات إخوانية أو قريبة من الإخوان تقيم الحدود الفاصلة بينهما. فكتب فهمي هويدي مؤكّدًا حقيقة أنّ قطب قد كفّر المجتمع تكفيرًا صريحًا، إذا كان لم يكفر الأفراد[٢٨٦]، ورفض هذا الموقف، كما رفض أفكاره عن استعلاء المسلمين، وإدانة نزعة القومية العربية، وربط بين فكر قطب وفكر الجهاد[٢٨٧]. وكتب فريد عبد الخالق مشيرًا إلى حداثة عهد قطب "بالاتصال بالإخوان.. (بحيث) لم تتح له – في رأيه – فرصة الدراسة الوافية لفكر حسن البنّا.. ودخلها [:الجماعة] وهو ذو فكر مستقلّ ناضج.. له رؤيته الخاصّة.. وله فكره الخاصّ ومنهجه الخاصّ للعمل الإسلامي، وهو ما تمثّل في حركة أو تنظيم ١٩٦٥"[٢٨٨]، الذي تبرّأ منه صراحة باسم الإخوان[٢٨٩].

ثم تصدّى القرضاوي – باعتباره فقيهًا – لأفكار قطب وشخصه معًا. فألمح إلى ضعف حصيلته من علم الفقه[٢٩٠]؛ ليدافع عن ضرورة إفتاء المسلمين في شئون

معاملاتهم في ظلّ النظام القائم وشرح مفهوم الحاكمية لهم بدلًا من تكفيرهم بسبب جهلهم به. ويدخل ضمن هذا الشرح والإفتاء عرض النظام الإسلامي للحياة عرضًا جذابًا، والدفاع عنه(٢٩١). من جانب آخر، راح القرضاوي يؤكّد أنّ كثيرًا من المشكلات والمسائل الجديدة التي تتطلّب الفتوى "ليست وليدة المجتمع الجاهلي، بل وليدة التطوّر الاجتماعي.. فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلاميًّا أو جاهليًّا"(٢٩٢)، معبّرًا بذلك الفهم عن درجة اندماج فكر وممارسات الإخوان الكبيرة داخل إطار النظام المحلّي والإقليمي.

والحال أنّ قطب لم يمنع الفتوى(٢٩٣)، وإنّما طالب – على نحو ما رأينا – بقصر مهمّة الفقه في المرحلة الحالية على التنظير لعملية إنشاء العصبة المؤمنة، وجهادها لإقامة الدولة الإسلامية. كما أنّه لم يمنع القيام بالدعوة، لكنّه جعلها تدور حول تكفير النظام، وضرورة مفاصلة المجتمع، كما توجّه بها إلى العناصر الراغبة في إقامة "حكم إسلامي نقي" إن جاز التعبير، أيًّا كانت التضحيات. كذلك لم ينفِ قطب إمكان وجود مشكلات فقهية ناتجة عن التقدّم واختلاف العصر، لكنّه وضع الأولوية لإقناع الأفراد بالخضوع المطلق المسبق لحكم الله، تاركًا الاستجابة لمشكلات التقدّم إلى عهد ما بعد قيام الدولة الإسلامية.

على هذا النحو، اضطر الإخوان المسلمون – للمرّة الأولى – تحت تأثير سيّد قطب وما تفرّع عن فكره من مدارس، إلى صياغة "نمط التكفير" الخاصّ بهمْ، وتفصيله على مقاس أهدافهم. فكانت أول نظرية "سياسية" في تاريخ الإخوان. وبهذا المنطق فإنّهم يدينون له بها، رغم، أو بسبب، رفضهم لجوانب من أفكاره.

*

لكن قبل هذا وبعده، يظلّ سيّد قطب المفكّر الأكثر بروزًا وتأثيرًا في مجمل تاريخ الإسلام السياسي في العصر الحديث، لا في مصر وحدها، لكن في العالم العربي كلّه، ربّما حتّى بداية القرن الحادي والعشرين. ليس لأنّ فكر التكفير ونظرية العُصبة المؤمنة أصبحت سائدة، لكن لأنّ جهوده أسفرت عن تحديد الإشكالية الرئيسية التي بُنيت حولها أنماط التنظيم والفعل السياسيين باسم الإسلام – طالما ظلّ

نشاط الإسلام السياسي قائمًا على الدعوة لمطلق الإسلام. هذه الإشكالية هي ضرورة صياغة نمط للتكفير يترتّب عليه رؤية معيّنة للسياسة والتنظيم والمسار السياسي المؤدّي إلى الهدف.

لكنْ أثر قطب لا ينحصر في مجرّد وضع الأسس العريضة لنظرية التكفير، بل يمتدّ إلى مجمل الأساس الفكري لتيار الإسلام السياسي. تظلّ إسهامات قطب الأساسية الباقية حتّى الآن تتمثّل فيما يمكن أن يسمّى "فلسفة الإسلام"، أي تحويله من عقيدة دينية إلى رؤية للعالم، مرتبطة بأيديولوجيا للتمرد، رغم أن هدفها غير واضح. قامت هذه "الفلسفة" كما رأينا على رؤية رومانتيكيّة نخبويّة، وبالتالي سلطويّة. وبوضعها هذا أفادت كجسر فكري وروحي لعبور قطاعات من الشباب المحافظ المتمرد من الإسلام التقليدي، البالغ الثراء والتنوُّع تاريخيًا، إلى أيديولوجيا حديثة ذات محتوى هويّاتي شبه قومي، وبالتالي ذات طابع تحرُّري/ قمعي. فإذ يتحرّر المسلم القطبي من الخضوع السلبي للدكتاتورية القائمة، ويُلقي بقفاز التحدي في وجه الحداثة، يتشرّب في الوقت نفسه أيديولوجيا حداثية رومانتيكية تُخضِعه لانضباط صارم، وتُلقي به كقنيفة استبدادية في وجه هذا العالم.

لهذا كلّه، تظلّ هذه الروح الرومانتيكية المعذَّبة الغاضِبة، وقراءة القرآن المتميّزة الملازمة لها، مَعينًا لا ينضب، يتقاسمه جميع فرقاء هذا التيار في غذائهم الفكري وتشكيل مشاعرهم ورؤاهم، وتوجيه دعايتهم الفكرية. لكنّ هذا الإسهام الأساسي، الذي كان حصاد تاريخ فكري متقلّب، وأسلوب أدبي راقٍ، وشعور حسّاس، يعدّ بحدّ ذاته قضية أخرى مهمّة، أمّا قضية الفكر السياسي بحصر المعنى التي والايناها في هذا الكتاب.. فقد آن لعرضها أن ينتهي.

هوامش الفصل الخامس

١) سنعرض لهذه التنظيمات، وفكرها لاحقًا في هذا الفصل.

٢) أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية في إفريقيا، ١٩١٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (بالروسية)، ص ٥٠، والكتاب يعلّل هذا الاتّجاه إلى دعم الجماعات الإسلامية والإخوان من جانب النظام، بالرغبة في التخلص من نفوذ اليسار في الحركة الجماهيرية والطلابية خصوصًا. وقد ساعدني الصديق الأستاذ بشير السباعي مشكورا بترجمة الأجزاء التي رجعت إليها هنا في هذه الهوامش.

٣) شهدت المدّة من عام ١٩٥٩/٥٨ إلى عام ١٩٧٥/٧٤ زيادة عدد الأسر التي تعيش تحت خطّ الفقر في الريف من ٢٧% إلى ٤٤%، بينما بلغت نسبة الأسر في المدن التي يقلّ دخلها عن ١٥٠ جنيهًا سنويًا ٣٧% عام ١٩٧٦، في الوقت الذي اتّسعت فيه الفوارق بين الطبقات، ليحصل أغنى ٥% من الأسر على ٢٢% من الدخل القومي، بينما يحصل أفقر ٣٤% من الأسر على ١١% من الدخل القومي عام ١٩٧٦: المرجع السابق، ص ٥٩.

٤) بصفة عامّة تميّزت السبعينيات بتوسّع هائل في شريحة خارج المجتمع العامل، شريحة المهمّشين من الفئات الرثة، في الوقت الذي زاد فيه نموّ البطالة الكاملة وغير الكاملة؛ بحيث وصل عدد العاطلين وفقًا للإحصاء الرسمي في أوائل الثمانينيات إلى مليون ونصف مليون عاطل. راجع/ي: المرجع السابق، ص ٦٠- ١.

٥) ترافق مع سياسة الانفتاح ازدياد الارتباط بالغرب بعد حرب أكتوبر مباشرة، فعادت العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة في نوفمبر ١٩٧٣، وتوثّقت العلاقات الاقتصادية مع الغرب واليابان عامي ١٩٧٤ و١٩٧٥، وجرى السعي لتوثيق الأواصر مع دول الخليج العربية، وكلّ هذه القوى كانت محسوبة أعداء "لمصر"؛ أي للنظام، قبل ذلك بعامين اثنين. راجع/ي: المرجع السابق، ص ٥٧.

٦) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٣٠- ١.

٧) عن طريق كمال السنانيري، أحد قيادات النظام الخاصّ، وخطيب أمينة، أخت سيّد قطب، ثم زوجها: ق ٦٥، م. أ. ن. عزمي بكر محمد شافع (ابن أخت سيّد قطب)، ص ٨، ص ٢٣.

٨) ق ٦٥، م. أ. ن. حميدة قطب، ص ١٧.

٩) نفس المصدر والصفحة؛ م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥) ص ٢٤- ٥، ص ٦١- ٢؛ م. أ. ن. صبري عرفة إبراهيم الكومي (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ٣. ووفقًا لشهادة أحمد عبد المجيد، لم يحو البرنامج جزءًا عباديًا. وفيما بعد،

ادّعت زينب الغزالي أنّ جميع هذه التحرّكات قد تمّت بموافقة المرشد العام: أيام من حياتي، ط٦، دار الشروق ١٩٨٢، ص ٣٨.

١٠) ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهضيبي، ص ١٧- ٨.

١١) ق ٦٥، م. أ. ن. زينب الغزالي، ص ١٧- ٨، ص٥٥، ص٥؛ م. أ. ن. حميدة قطب، ص ١- ٢؛ م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١٤.

١٢) عبد الحليم خفاجي، المصدر السابق، ص ٤٢٩- ٣٠.

١٣) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ١٧.

١٤) ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦، ص ١٦، وهو أول من نشر أفكار سيّد قطب في القناطر، لكنّه تراجع عنها بعد ذلك؛ م. أ. ن. السيّد عيد يوسف الديب، ص ١٥.

١٥) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٢٨، يذكُر منهم مصطفى كامل، يوسف كمال، صلاح عبد الخالق أنور، ولا يذكر نفسه، لكن يذكُره يوسف كمال: ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال، ص ٦- ٧، ص ١٦. والطوخي محمد طه هو قائد الإخوان في القناطر بتكليف من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات.

١٦) ق ٦٥ م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٤٥؛ م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ٧٨- ٨٠، ص ٦٤، وكان الإخوان المفرَج عنهم منظمين بتعليمات من أعضاء مكتب الإرشاد بالواحات تنظيمًا بسيطًا، يهدف إلى التعاون على أمور المعيشة، والحفاظ على درجة من الترابط، والتمسّك بعقيدة الإخوان. راجع/ي: ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٧- ٨.

١٧) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٤٢.

١٨) ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ١٩- ٢٠.

١٩) ق ٦٥، م. أ. ن. عزمي محمود بكر شافع، ص ٩. وهو (عصام العطار) الذي سيقود إخوان شمال سوريا في صدام حماة مع نظام الأسد في ١٩٨٢.

٢٠) ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ١٦. واستقرّ الوضع في أوائل عام ١٩٦٤ على قيادة خماسية للتنظيم، مكوّنة من: عبد الفتاح عبده إسماعيل، صبري عرفة إبراهيم الكومي، علي أحمد عبده عشماوي، أحمد عبد المجيد عبد السميع، مجدي عبد العزيز متولي. راجع/ي: ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ١١.

٢١) ق ٦٥، استجواب سيّد قطب أمام محكمة أمن الدولة العليا، محاكمة المجموعة الثانية، ص ٧٠. وقد قال عبد الفتاح عبده إسماعيل أن سيّد قطب هو الذي أرسل إليه يستدعيه: ق ٦٥، م. أ. ن. صبري عرفة إبراهيم الكومي، ص ٣١- ٢.

٢٢) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٢٧.

٢٣) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١- ٢؛ م. أ. ن. صبري عرفة إبراهيم الكومي، ص ٧، ص ٣٢- ٣، ص ٦٦- ٧٠؛ المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان

والنظام الخاصّ" (مذكّراته)، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨.

٢٤) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١٩.

٢٥) نفس المصدر، ص ١٩- ٢٠.

٢٦) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٣٢- ٣؛ م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ١١.

٢٧) ق ٦٥، م. أ. ن. عمر التلمساني، ص٥؛ م. أ. ن. محمّد رشاد المنيسي، ص ٣٨- ٩ (بخصوص موقف صلاح شادي).

٢٨) جرى التأكيد مرارًا على أن رأي سيّد قطب لا يُلزِم الجماعة بشيء، ولا يترتب عليه موقف عملي: ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمد طه، ص ٣١- ٢؛ م. أ. ن. محمّد صبري عنتر السيّد، ص٦؛ م. أ. ن. عبد العزيز عطية (عضو مكتب الإرشاد)، ص ٣- ٤، ص ١١؛ م. أ. ن. موسى السيّد أحمد جاويش، ص ٦. كما أُرسلت تعليمات إلى مسجوني القناطر بالكفّ عن الجدل حول أفكار سيّد قطب: ق ٦٥، م. أ. ن. صلاح الدين عبد الخالق، ص ٩. وجرى التنبيه على مسجوني الواحات قبيل الإفراج عنهم، ألّا يتّصلوا بعد الإفراج بمسجوني القناطر، المتشبّعين بآراء سيّد قطب: ق ٦٥، م. أ. ن. مصطفى مشهور، ص ٣- ٤؛ م. أ. ن. محمّد رشاد المنيسي، ص ٣٦.

وتعريضًا به شخصيًّا، قيل على لسان عمر التلمساني إنّ سيّد قطب دخيل على الجماعة: ق ٦٥، م. أ. ن. محمّد رشاد المنيسي، ص ٣٨. ونُقِل عن عبد العزيز عطية أنّه وصفه، بسبب أفكاره بأنّه "حمار": ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ٢١. كما قيل عنه إنّه دخل الجماعة بهدف الترويج لكتبه.

٢٩) ق ٦٥، م. أ. ن. عزمي بكر محمود شافع، ص ٢٣؛ حيث علمت أسرة سيّد قطب فيما بعد أنّ المرشد قد أبلغ الإخوان بالواحات موافقته على أفكار سيّد قطب التي ورد شرحُها في "الظلال".

٣٠) ق ٦٥، م. أ. ن. السيّد عيد يوسف الديب، ص ١١- ٢.

٣١) وهما عمر التلمساني وعبد العزيز عطية: ق٦٥، م. أ. ن. عمر التلمساني، ص٤؛ م. أ. ن. عبد العزيز عطية، ص٤؛ م. أ. ن. أحمد أحمد شريت، ص٤. وكان سيّد قطب مدركا لمشكلة وضعه، ممّا دفعه لتوخّي الحذر. كتب عن نفسه: "ليست له صفة حركية إداريّة في الجماعة تعطي له الحق الشرعي في رسم خطة حركية ولا من توجيه الإخوان إليها. لأنّ هذا الحقّ لمكتب الإرشاد وحده ولمن يكلّفه بذلك. ولست من أعضاء المكتب ولا مكلّفاً منه بشيء. هذا الظرف كان يحتّم عليّ أنْ ابدأ مع كل شاب وأسير ببطء وحذر": لماذا أعدموني؟، ص ١٩.

٣٢) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٧.

٣٣) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٧٠- ١.

٣٤) ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٦- ٧.

٣٥) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، ، ع٣٥٨٠.

٣٦) مقابلة شخصية مع محمّد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد) بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٣٧) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي ، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة السابعة، سبق ذكره.

٣٨) مقابلة شخصية مع محمّد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٣٩) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١٩- ٢٠.

٤٠) نفس المصدر والصفحات.

٤١) نفس المصدر، ص ٤٢- ٣.

٤٢) ق ٦٥، م. أ. ن. منير أمين الدلة، ص ٦. ونظرًا لاهتمامه الشديد بالعلاقة الحسنة مع النظام؛ فقد أراحه هذا التصريح من جانب سيّد قطب، دون أن يفكر في ربطه بكتاباته المتأخرة، الصريحة في عدائها للنظام.

٤٣) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٩٦.

٤٤) ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٤.

٤٥) نفس المصدر، ص ٩١- ٢. والمقصود عهد عبد الناصر.

٤٦) س. ق.، لماذا أعدموني؟، ص ١٧.

٤٧) المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨. وقد ذكر سيّد قطب نفس الملاحظة في التحقيق، ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ١٦.

٤٨) ق ٦٥، م. أ. ن. صبري عرفة الكومي، ص ٥٣.

٤٩) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٢٨.

٥٠) نفس المصدر، ص ٢٩.

٥١) نفس المصدر، ص ١- ٢، ص ٢٧. وعن تفكيرهم في خطط الاغتيال في المدة السابقة على علاقتهم المباشرة بسيّد قطب ، راجع/ي: ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٢؛ م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٧- ٨، ص ٤٥؛ م. أ. ن. صبري عرفة الكومي، ص ٢- ٣.

٥٢) وهي: "خيوط خطة" من جزأين، "مَن نحن ومن الناس"، "صيحة الحق"، "مَن هم المسلمون": ق ٦٥، م. أ. ن. عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨؛ م. أ. ن. محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

٥٣) ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، ص ٣٤- ٥.

٥٤) ق ٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٢.

٥٥) ق ٦٥، م. أ. ن. عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ١٦، ص ٤٨.

٥٦) ق ٦٥، مرافعة النيابة الختامية، المحاكمة، ص ٥٠٤.

٥٧) ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، ص ٥٠٥.

٥٨) راجع/ي أسماء كتب البرنامج الدراسي شبه كاملة في: أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٧٥- ٧. وتحوي القائمة ٣٤ كتابًا، منها سبعة كتب لسيّد قطب، تشمل تفسيره للقرآن، وثلاثة لأخيه محمّد قطب، وأربعة للمودودي، وكتابين لابن تيمية، وكتاب العقائد لحسن البنّا، وبعض كتب التراث الأساسيّة، وكتب سياسيّة تشمل "بروتوكولات حكماء صهيون"، و"العالم اليوم" لمورو برجر، و"الغارة على العالم الإسلامي"، ترجمة محبّ الدين الخطيب.

٥٩) مثلاً: ق ٦٥، م. أ. ن. حمدي حسن صالح، ص ٢٠؛ م. أ. ن. محمّد عبد المعطي إبراهيم، ص ٢٣؛ م. أ. ن. أحمد محمّد أحمد ضاهر، ص ٦، وغيرها كثير.

٦٠) ق ٦٥، م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ١٢٠- ١. ومع أنّه يقول إنّ "المعالم" شأنه شأن أيّ كتاب آخر في القائمة، إلّا أنّه أكّد أثره الفعال في تجنيد الأعضاء؛ بسبب تماسك أفكاره: نفس المصدر، ص ١٠- ١.

٦١) ق ٦٥، م. أ. ن. كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ١١- ٢.

٦٢) ق ٦٥، م. أ. ن. فاروق أحمد علي المنشاوي، ص ١٦- ٧.

٦٣) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٢٨.

٦٤) ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٥٦- ٧؛ م. أ. ن. صبري عرفة الكومي، الكومي، ص ٦٦؛ م. أ. ن. كمال عبد العزيز سلام، ص ٢٠- ١، ص ٢٧؛ م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عياد، ص ١١٦؛ م. أ. ن. عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ٣٧.

٦٥) رصد التنظيم تزايد نشاط المباحث في مراقبة الإخوان وسؤالهم، وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخواني في نقابة الصحفيين، وفسّر ذلك على أنّه تمهيد لحملة أمنية قادمة، فضلًا عن تناثر إشاعات عن إعادة تنظيم الإخوان: ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٩- ٤٠؛ م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٥٦. كذلك تخوّف التنظيم من كثرة الحديث في أوساط الإخوان حول كتاب "المعالم": أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٩٧ - ٨؛ ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٤- ٥.

٦٦) ق ٦٥، م. أ. ن. صبري عرفة الكومي، ص ٣٣- ٤.

٦٧) ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٣١- ٣، ص ٥٦- ٧.

٦٨) ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢٠. وقد برّر علي عشماوي لأعضاء التنظيم التابعين له رد الضرب بالتخوف من تحكم الشيوعيين في البلاد: ق ٦٥، م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عيّاد، ص ٢٤- ٥.

٦٩) ق ٦٥، م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عيّاد، ص ٣٦- ٧.

٧٠) نفس المصدر، ص ١١٦- ٧.

٧١) ق ٦٥، م. أ. ن. صبري عرفة الكومي، ص ٥٣.

٧٢) وكان السبب أنّه "مصاب بذبحة صدرية، ولا يستطيع البقاء في الجوّ الحارّ": ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ١٢١.

٧٣) ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، ص ٢٨- ٩. على عكس ما يدعيه الباحث زكريا سليمان بيومي من أن إلقاء القبض على محمّد قطب هو الذي دفع سيّد قطب إلى تغيير خطّته إلى استخدام القوّة (الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصّة، ١٩٥٢- ١٩٨١، ص ٨١)، كانت أوامر سيّد قطب واضحة: لا تُردّ الضربة إلّا إذا وجهت إلى التنظيم نفسه، إلى حدّ اعتبار أنّ القبض عليه شخصيًّا لا يعدّ مبرّرًا لذلك؛ لأنّه من الإخوان القدامى: ق ٦٥، م. أ. ن. علي أحمد عبده عشماوي، نفس الموضع.

٧٤) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٣٥.

٧٥) نفس المصدر، ص ١١- ٢.

٧٦) نفس المصدر، ص ٢٦.

٧٧) نفس المصدر، ص ١٥؛ حيث قال: "كنت أعارض دائمًا رغبتهم في الاتساع لأنّه كان في تقديري أننا غير قادرين على تربية العدد الموجود". وفي "لماذا أعدموني؟ (ص ٥٧) قال: "كثيراً ما قلت لرؤساء هذا التنظيم إنهم تعجّلوا بالتنظيم كما تعجّلوا في ضم عدد كبير إليه لا تمكن تربيتهم. ولِمَ هو بهذه السعة والكثرة! والأمر في نظري كان يجب أن يبدأ بآحاد وأفراد".

٧٨) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٨. وفي التنظيمات اللاحقة، سيكون للأعضاء الشباب دور في دفع التنظيم للعنف قبل استكمال استعداده؛ بحثًا عن الفاعلية المرغوبة، التي يؤجّجها جو الانغلاق الشامل مع الشحن المستمرّ.

٧٩) مثلاً: روز اليوسف، ٢٧ سبتمبر ١٩٦٥، أحمد حمروش، "خطر لا يقلّ عن الإرهاب"، ع١٩٤٦، وحديث مع حسين الشافعي أمين عام الاتّحاد الاشتراكي آنذاك حول ذات الموضوع، في ذات العدد. وسرعان ما أطاح عبد الناصر بالشافعي وأتى بعلي صبري أمينًا عامًا للاتّحاد.

٨٠) روز اليوسف، ٤ أغسطس ١٩٨٦، عادل حمّودة، "الخروج من الكهف"، ع٣٠٣٤.

٨١) ق ٦٥، مرافعة النيابة العامة، المحاكمة، ص ٥٠٦.

٨٢) الأهرام، ١٠ سبتمبر ١٩٦٥، ص ١.

٨٣) راجع/ي أعداد شهر أكتوبر ١٩٦٥، من "الأهرام" أو "الأخبار".

٨٤) نشرت "الأخبار" أنّه كان في السجن "يلبس قميصًا مخطّطًا ذا ألوان زاهية، وكان يفخر بقوّة عضلاته، ويعتبرها سرّ نجاحه": ٩ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣. ونشرت مجلّة "الإذاعة" في عدد ٢٥ سبتمبر ١٩٦٥ عنه أنّه وصولي متسلّق، خائن لخاله وللعقّاد، وأنّه "في سبيل المال يبيع نفسه للشيطان".

٨٥) الأخبار، ٨ سبتمبر ١٩٦٥، ص ٣.

٨٦) مجلس الأمّة، مضبطة الجلسة المعقودة في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥، تقرير لجنة الشؤون التشريعية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥، في شأن بعض التدابير الخاصّة بأمن الدولة. التقرير والمناقشات في صفحات ٤٥٠- ٦٣ من مجموعة مضابط دور الانعقاد.

٨٧) تقرير رئيس لجنة الفتوى بالأزهر رقم ١، عن كتاب "معالم في الطريق"، لمؤلّفه سيّد قطب، الملحق بمحاكمة المجموعة الثانية من ق ٦٥، ص ٣.

٨٨) نفس المصدر، ص ٥.

٨٩) نفس المصدر، ص ٧.

٩٠) نفس المصدر، ص ٨.

٩١) رأي الدين في إخوان الشيطان، هدية مع مجلّة "منبر الإسلام"، ١٩٦٥، صفحات متفرّقة.

٩٢) روز اليوسف، ١٣ سبتمبر ١٩٦٥، "شيخ الأزهر يعلن رأي الدين"، س٤٠، ع١٩٤٤.

٩٣) رفعت سيّد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٦٠.

٩٤) ق ٦٥، مرافعة النيابة العامّة، المحاكمة، المجموعة الرابعة، ص ٥٠٥، ص ٥٠٨.

٩٥) وهي سياسة اعتيادية للنظام الناصري. فقد سبق أن أشرف عبد الناصر على محو جميع تسجيلات محمّد نجيب من الإذاعة بعد التخلّص منه عام ١٩٥٤.

٩٦) أرشيف جريدة الأهرام، ملف "سيّد قطب" تحت رقم ٩٦٢٦، ص ١٦٥- ٦.

٩٧) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ١١٥- ٦.

٩٨) نفس المرجع، ص ١١٤.

٩٩) عادل حمّودة، المرجع السابق، ص ١١١. وقد أكّد لي أحد أصدقائي، وكان طالبًا بالمرحلة الابتدائية في تلك الفترة هذه الواقعة.

١٠٠) عبد الباقي محمد حسين، المرجع السابق، ص ١١٥.

١٠١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رأي الدين في إخوان الشيطان، ص ٤.

١٠٢) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٢٩.

١٠٣) نفس المصدر، ص ٢٢.

١٠٤) ق ٦٥، مرافعة النيابة، المحاكمة، المجموعة الثانية، ص ٦٣٣.

١٠٥) نفس المصدر، ص ٦٢٨- ٩.

١٠٦) نفس المصدر، ص ٦١٦.

١٠٧) نفس المصدر، ص ٦٣٤.

١٠٨) إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدًا على العصر، ص ١٣٣- ٤؛ محمود عبد الحليم، المصدر السابق، ج٣، ص ٤٩٨؛ سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧، ص ١٢- ٤، ص ١٧.

١٠٩) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق ص ٢٦١.

١١٠) سالم علي البهنساوي، المصدر السابق ص ٢٣.

١١١) نفس المصدر، ص ٢٤؛ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحقّ، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧، ص ١١٧.

١١٢) سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ٢٥؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ص ١١٦.

١١٣) أحمد رائف، سراديب الشيطان، ص ٥٣- ٤. وصاحب العبارة هو شكري مصطفى، الذي أصبح لاحقا زعيم "جماعة المسلمين" المعروفة بـ"التكفير والهجرة".

١١٤) سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ١١؛ فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ص ١١٧.

١١٥) يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، سلسلة كتاب "صوت الحقّ" الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د. ت.، ص ٢٣- ٤؛ محمد السعدي، التكفير في ميزان القرآن والسنة، ط١، المركز العربي الدولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٩٣، وما بعدها.

١١٦) س. ق.، لماذا أعدموني؟، ص ٢٢.

١١٧) ق ٦٥، م. أ. ن. عمر التلمساني، ص ٣.

١١٨) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٣٣- ٤؛ م. أ. ن. فوزي أحمد علي نجم، ص ص ١٠؛ م. أ. ن. محمد صبري عنتر السيّد، ص ١٣.

١١٩) ق ٦٥، م. أ. ن. فؤاد حسن متولي، ص ٧.

١٢٠) ق ٦٥، م. أ. ن. عمر التلمساني، ص ٤.

١٢١) ق ٦٥، م. أ. ن. عبد الرزاق أمان الدين، ص ٢.

١٢٢) المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة السادسة، ع٣٥٧٩.

١٢٣) ق ٦٥، م. أ. ن. محمّد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ٨. وذلك في لقاء له مع سيّد قطب في يوليو ١٩٦٥.

١٢٤) المصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة

السادسة، ع٣٥٧٩. وقد ذكر أنّه نصح سيّد قطب بعدم نشره حتّى لا يتسبّب في خلافات، وحتّى لا يُقال "إنّ سيّد قطب قد ابتدع في الإسلام بدعة".

١٢٥) ق ٦٥، م. أ. ن. مصطفى كامل محمد حسين، ص ٩- ١١.

١٢٦) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٧، ص ٣٠، ص ٣٣.

١٢٧) ق ٦٥، م. أ. ن. مصطفى عبد العزيز الخضيري، ص ١٧- ٨.

١٢٨) ق ٦٥، م. أ. ن. كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ٣٣.

١٢٩) المصوّر، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨.

١٣٠) ق ٦٥، م. أ. ن. كمال عبد العزيز العرفي سلام، ص ١٨- ٩. وهو من أكثر الأعضاء فهمًا لفكر سيّد قطب. وهذا ما فهمه أيضًا أحد مسجوني الإخوان بالقناطر، والذي انتهى إلى رفض فكر سيّد قطب: ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ٦. وهو يربط بين هذه الفكرة وبين فكرة أنّ الإسلام إمّا أن يؤخذ كلّه، أو يترك كلّه، لكن على مستوى المجتمع ككلّ. انظر/ي أيضًا: م. أ. ن. السيّد سعد الدين شريف، ص ٣١- ٢؛ م. أ. ن. محمد عبد المنعم عبد المجيد شاهين، ص ١٣.

١٣١) ق ٦٥، م. أ. ن. الطوخي محمّد طه، ص ٢٨ - ٩. انظر/ي أيضًا: م. أ. ن. عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ٨- ٩.

١٣٢) ق ٦٥، م. أ. ن. صلاح الدين عبد الخالق، ص ٨- ٩.

١٣٣) ق ٦٥، م. أ. ن. عبد الرزاق أمان الدين، ص ٢.

١٣٤) ولعلّ هذا الغياب المطلق لفكرة المؤسّسات الاجتماعية في الفقه السياسي الإسلامي هو السبب في هزال تلك المحاولات التي تحاول أن تنشئ ما يُسمّى علومًا اجتماعية "إسلامية"، أو مستمدّة من أسس الشريعة؛ لتقتصر على وضع مجموعة من المحرّمات الفقهية. لأنّ وضع هذه العلوم يتطلّب أولا تمييز "المجتمع" كموضوع سياسي واقتصادي وثقافي و"اجتماعي" مستقلّ قانونيًا ومفهوميًا، لا يُختزل في قانون الدولة، أو في ضمير الأفراد. ويتطلّب أن يتم هذا التمييز على أساس الفقه، وهو ما يعني إعادة نظر جذريّة في الفقه المتوارث الذي يفتقر إلى هذا الموضوع ولا يعرف سوى الشخص الطبيعي، لدرجة أنه يُنيط الحق في الدمّ بأهل القتيل، الذين يملكون بالتالي الصفح أو قبول الديّة، لا بحقّ عام لـ"المجتمع".

١٣٥) ق ٦٥، م. أ. ن. محمّد عبد المعطي إبراهيم، ص ١٨، أيضًا: م. أ. ن. مبارك عبد العظيم عيّاد، ص ١٢١- ٢؛ حيث يقول: "لكي يحدث تغيير في مثل هذه المجتمعات (الجاهلية) لابد أن يكون على نفس النمط الذي سار عليه رسول اللّه".

١٣٦) ق ٦٥، م. أ. ن. عبد المنعم عبد الرءوف يوسف عرفات، ص ٤٧.

١٣٧) ق ٦٥، م. أ. ن. حمدي صالح، ص ٣٤.

١٣٨) المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة الخامسة، ع٣٥٧٨.

١٣٩) ق ٦٥، م. أ. ن. سيّد قطب، ص ٣٤.

١٤٠) علي عشماوي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١٢.

١٤١) ق ٦٥، م. أ. ن. يوسف كمال محمّد يوسف، ص ١٦- ٧.

١٤٢) سالم علي البهنساوي، المصدر السابق، ص ٢١٣، ص ٢٦٤.

١٤٣) نفس المصدر، ص ٣٠- ١.

١٤٤) سنعرض تفصيلًا لهذا الكتاب لاحقًا.

١٤٥) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٦٣، ص ٢٦٥.

١٤٦) سالم علي البهنساي، المصدر السابق، ص ٣١- ٢.

١٤٧) نفس المصدر، ص ٢١٥- ٦. وكان زعيمه الأول الشيخ علي عبده إسماعيل (شقيق عبد الفتاح إسماعيل الذي أُعدم مع سيّد قطب)، ولم يكن عضوًا بتنظيم ١٩٦٥.

١٤٨) نفس المصدر، ص ٣٢- ٤. وقد نسبت هذه الجماعة بالفعل جذور أفكارها إلى سيّد قطب: سالم البهنساوي، سيّد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨، ص ٥٣، كما نسبته إلى حسن البنّا: سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ٣٠٨، وتسمّى قاعدتي العهد المكي، والمفاصلة الشعورية معًا؛ "الحركة بالمفهوم".

١٤٩) قارن مع الجماعات المسيحية الرافضة للكنيسة المعاصرة، التي تحاول إنشاء مجتمع بديل يمثّل "المسيحية الحقيقية"، تحت شعار "كنيسة يرأسها اللّه لا البشر". راجع/ي: رفيق حبيب، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨١.

١٥٠) المركز القومي للبحوث، المرجع السابق، ص ٦٢.

١٥١) سالم علي البهنساوي، الحُكم وقضية تكفير المُسلم، ص ٣٧، ص ٣٦٤.

١٥٢) Ibrahim, S.E. *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Group: Methodological and preliminary Findings*, In: International Journal of Middle East Studies, vol. 2, No. 4, December 1980, pp. 465-6.

١٥٣) Ibid., p. 440.

١٥٤) نعمة اللّه جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرّية، رقم ١٧ القاهرة، ١٩٨٨، الجدولان، ص ١٤٢، انظر/ي أيضًا: Ayubi, N.N., op.

cit., p. 163; Sivan, E., op. cit., pp. 118-9.

١٥٥) المصوّر، ٢١ مايو ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة السابعة، ع٣٥٨.

١٥٦) مثلًا: ق ٦٥، م. أ. ن. محمّد عبد المعطي عبد الرحيم، ص ١٧؛ م. أ. ن. محمّد أحمد البحيري، ص ٩؛ م. أ. ن. زينب الغزالي، ص ٤٨.

١٥٧) حول العلاقة المتوترة بين الإسلام الشعبي في القرية والإسلام الرسمي، راجع/ي: Kupferschidt, U.M., *Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt*, In: Middle Eastern Studies, vol. 23, Oct, 1987, esp. pp. 403-4.

١٥٨) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ١٣٣- ٤.

١٥٩) نفس المرجع، ص ١٢٥.

١٦٠) رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٨.

١٦١) فالح عبد الجبار، المادّية والفكر الديني المعاصر، نظرة نقدية، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥، ص ٢١١.

١٦٢) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ١٢٧.

١٦٣) Sivan, E., op. cit., p. 126.

١٦٤) رفيق حبيب، المرجع السابق، ص ١٤٢- ٣.

١٦٥) Rubin, B., *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, St. Martin press, N.Y. 1990, p. 53.

١٦٦) هذا الربط المباشر بين المصالح والاتجاه والأيديولوجي يقول به باحث أمريكي: Taylor, A.R., op. cit., p.50

١٦٧) ربَطَ فؤاد زكريا ربطًا مباشرًا بين فكر التكفير المتصلب والدكتاتورية الناصرية. مثلاً: الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، سلسلة كتاب "الفكر" الصادرة عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، رقم ١، ط٢، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٥. وثمة أعراض أخرى لهذا الاغتراب عن النظام ومقولاته عند شعراء وقصاصي مصر الشباب عام ١٩٦٩: شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع١٧٧: ص ٤٥- ٥٨. مثلاً: حالة الشاعر مصطفى بهجت الذي توقف عن الكتابة منذ عام ١٩٦٢، وتساءل عن جدوى الكلمة في مجتمع "لم يعد يصغي إلا لهدير الإذاعة ومبالغات الصحف" (ص ٤٨).

١٦٨) مع أن توفير فرص العمل من واجبات كل نظم الحكم المعاصرة، إلا أن الطابع الشكلي لتوفير هذه الفرص الذي ينحدر بها إلى وضع البطالة المقنّعة، فضلاً عن تخصيصها

للإنتليجنسيا بالذات؛ إنما يجعلها في الواقع نوعًا من الرشوة السياسية أكثر منها سياسة اجتماعية اقتصادية.

١٦٩) Choueiri, Y., op. cit., p. 70.

١٧٠) Ibid., p.108. ومع ذلك، حرص سيّد قطب على إنقاذ كتاب "العدالة" بإعادة صياغته على نحو يتمشّى مع مفهوم الحاكمية، دون أن يزحزح كثيرًا طابعه الاجتماعي.

١٧١) Ibid., p. 69.

١٧٢) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ١٠٥.

١٧٣) Sivan, E., op. cit., p.129.

١٧٤) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٤.

١٧٥) أقوال شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العُليا، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٠٠.

١٧٦) نفس المصدر، ص ١٠٢- ٣.

١٧٧) نفس المصدر، ص ٩٧.

١٧٨) نفس المصدر، ص ٧٥.

١٧٩) نفس المصدر، ص ٦٢.

١٨٠) نفس المصدر، ص ٩٨.

١٨١) نفس المصدر، ص ٩٨- ١٠٠.

١٨٢) شكري مصطفى، الخلافة (مخطوط)، في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلّح، ج٢: الثائرون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٥٤- ٥.

١٨٣) أقوال شكري مصطفى، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج١، ص ٧٢.

١٨٤) نفس المصدر، ص ٧٠.

١٨٥) شكري مصطفى، الخلافة، في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلّح، ج٢، ص ١٢٥- ٦.

١٨٦) نفس المصدر، ص ١٢٠. (التشديد من عندي).

١٨٧) نفس المصدر، ص ١١٩.

١٨٨) نفس المصدر، ص ١٢٣.

١٨٩) أقوال شكري مصطفى، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج١، ص ٩٣.

١٩٠) شكري مصطفى، الخلافة، في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلّح، ج٢، ص ١٢٣.

١٩١) نفس المصدر، ص ١٢٥.

١٩٢) نفس المصدر، ص ١٣١. (التشديد من عندي).

١٩٣) نفس المصدر، ص ١٤٦.

١٩٤) نفس المصدر، ص ١٤٤.

١٩٥) نفس المصدر، ص ١٢٨- ٩.

١٩٦) نفس المصدر، ص ١٢٦.

١٩٧) نفس المصدر، ص ١٢٧، ص ١٤٧.

١٩٨) نفس المصدر، ص ١٣٢- ٣.

١٩٩) جيلز كيبل، الفرعون والنبي، التطرف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر، ط١، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨، ص ١٠٢- ٣. أيضًا: ص ٩٧.

٢٠٠) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٥.

٢٠١) نفس المرجع والصفحة.

٢٠٢) جيلز كيبل، المرجع السابق، ص ١٠٢، وقد أشار شكري مصطفى إلى أنّ نظام الزواج القائم في المجتمع "نظام معقّد لا يمكّن الشباب حقًا من الزواج في الوقت المناسب": أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، المصدر السابق، ص ٩٧.

٢٠٣) Ibrahim, S.E., op. cit., pp. 441 -2.

٢٠٤) Ibid., p. 425. رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ١١٠- ١.

٢٠٥) في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلح، ج١: الرافضون، ص ٣٦. راجع/ي أيضًا: . Ibid., p. 435

٢٠٦) صالح سرية، المصدر السابق، ص ٣٩.

٢٠٧) Ibrahim, S.E., op. cit., p. 431.

٢٠٨) صالح سرية، المصدر السابق، ص ٤١.

٢٠٩) نفس المصدر، ص ٤٤.

٢١٠) نفس المصدر، ص ٤٢.

٢١١) نفس المصدر، ص ٤١- ٢.

٢١٢) Ibrahim, S.E., op. cit., 442.

٢١٣) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

٢١٤) رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ١١٤.

٢١٥) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح، ج١: الرافضون، ص ١٣٣- ٥.

٢١٦) نفس المصدر، ص ١٢٩- ٣٠.

٢١٧) نفس المصدر، ص ١٣٤- ٥؛ عمر عبد الرحمن، كلمة حقّ، دار الاعتصام، القاهرة - ت.، ص ١٠٣- ٤.

٢١٨) عبّود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، في: رفعت سيّد أحمد، النبّي المسلّح، ج` الرافضون، ص ١١٠- ١.

٢١٩) محمّد عبد السلام فرج، المصدر السابق، ص ١٣٣- ٥.

٢٢٠) نفس المصدر، ص ١٣٦.

٢٢١) نعمة اللّه جنينة، المرجع السابق، ص ١٢١- ٢؛ رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامي في مصر وإيران، ص ١١٤- ٥.

٢٢٢) عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، في: رفعت سيّد أحمد، النبّي المسلّح، ج` ص ١١١. ومثال ذلك محاولة الانقلاب في أسيوط في أكتوبر ١٩٨١، التي تخيّل قاد التنظيم أنّها ستفجّر ثورة شعبية.

٢٢٣) نفس المصدر، ص ١١٩.

٢٢٤) نفس المصدر، ص ١١٧- ٨.

٢٢٥) عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١١٤.

٢٢٦) نعمة اللّه جنينة، المرجع السابق، ص ٩٨.

٢٢٧) نفس المرجع، ص ٩٦- ٧.

٢٢٨) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح، ج١: الرافضون، ص ١٩٥.

٢٢٩) رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ١١٤.

٢٣٠) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح، ج١: الرافضون، ص ١٧٤.

٢٣١) نعمة اللّه جنينة، المرجع السابق، ص ١٢٢- ٣.

٢٣٢) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح، ج١، ص ١٦٨- ٩.

٢٣٣) نفس المصدر، ص ١٧٥، وإمارة المتغلّب هي إمارة من يحوز السلطة بالقوّة العسكرية وحدها، بشرط أن يكون مُسلِما طبعا.

٢٣٤) صالح سرية، رسالة الإيمان، في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلح، ج١: الرافضون، ص ٣٩- ٤٠.

٢٣٥) عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ١٤٧.

٢٣٦) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح، ج١: الرافضون، ص ١٨٨- ٩.

٢٣٧) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: المصدر السابق، ص ١٧٤.

٢٣٨) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهضيبي، ص ١٥؛ م. أ. ن. عزمي بكر محمود شافع، ص ٢٣، ص ٨.

٢٣٩) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وقد ذكر لي أنّ المرشد كان مقتنعًا في هذه الفترة بكُفر عبد الناصر، وبأنّ الإخوان المسلمين هم "جماعة المسلمين". راجع/ي أيضًا ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهضيبي، ص ٣٦- ٧؛ زينب الغزالي، أيّام من حياتي، ط٦، دار الشروق ١٩٨٢، ص ٣٨؛ ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبد المجيد عبد السميع، ص ٣٧.

٢٤٠) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهضيبي، ص ١٥- ٦.

٢٤١) نفس المصدر، ص ١٦- ٧.

٢٤٢) ق ٦٥، م. أ. ن. زينب الغزالي، ص ٦٢- ٣.

٢٤٣) راجع/ي الهامش رقم ٢٣٩ أعلاه.

٢٤٤) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهضيبي، ص ٢٢. ويدعي الهضيبي في التحقيقات أنّ دروسًا تُلقى بمقتضى كتاب "المعالم" يمكن ألا تكون لها علاقة بالسياسة!!: نفس المصدر، ص ٣٣.

٢٤٥) نفس المصدر، ص ١٩.

٢٤٦) ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهضيبي، ص ٥.

٢٤٧) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهضيبي، ص ٨.

٢٤٨) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٥١- ٢.

٢٤٩) إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ١٣٨؛ أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

٢٥٠) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٥١- ٢.

٢٥١) حسن إسماعيل الهضيبي، دُعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت.، ص ١٠٧.

٢٥٢) نفس المصدر، ص ١٠٨.

٢٥٣) نفس المصدر، ص ٢٤٢، (التشديد من عندي).

٢٥٤) نفس المصدر، ص ٨٤.

٢٥٥) نفس المصدر، ص ٢٤٠- ١، ص ٥٣.

٢٥٦) الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيّد قطب"، ع٣٦٢، س٨.

٢٥٧) حسن إسماعيل الهضيبي، المصدر السابق، ص ١٨٣- ٤.

٢٥٨) نفس المصدر، ص ١٩٩، ص ٢٤٣.

٢٥٩) نفس المصدر، ص ١٨٣- ٤.

٢٦٠) حين وصل الإخوان للحُكم في ٢٠١٢ وضعوا نصوصًا في الدستور المصري تتيح لهم تكبيل الفكر والمجتمع على النحو المذكور. لكنهم لم يستصدروا بها تشريعات بعد، ولم يطبّقوا الأحكام بالتالي. والسبب الأرجح هو أنّهم ظلّوا يعتبرون أنفسهم "معارضة" بقدر شعورهم بنقص سيطرتهم المطلقة على جهاز الدولة (لعجزهم بوصفهم طائفة يجمعها أساس تربوي عن تصوّر سيطرة غير مطلقة)، فظلّوا ملتزمين بأنهم دعاة لا قضاة، ولو بشكل مؤقت (هامش الطبعة الثالثة).

٢٦١) يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، ص ٢٠- ١.

٢٦٢) حسن إسماعيل الهضيبي، المصدر السابق، ص ٢٤٧- ٨.

٢٦٣) نفس المصدر، ص ١٤٦.

٢٦٤) نفس المصدر، ص ٢٤٧- ٨.

٢٦٥) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٨٢.

٢٦٦) المصور، ١٨ يونيه ١٩٩٣، علي عشماوي، "أنا والإخوان والنظام الخاصّ"، الحلقة الحادية عشرة، ع٣٥٨٤.

٢٦٧) نعمة اللّه جنينة، المرجع السابق، ص ١٦ (من تقديم سعد الدين إبراهيم).

٢٦٨) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٧٩.

٢٦٩) حديث عمر التلمساني مع شركة A.B.C. الأمريكية للإذاعة عام ١٩٨٦، في: رفعت سيّد أحمد، النبي المسلح، ج١: الرافضون، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٢٧٠) على لسان المرشد العام الرابع للإخوان المسلمين محمّد حامد أبو النصر (تولّى هذا المنصب من ١٩٨٦ إلى وفاته في ١٩٩٦): Rubin, B., op. cit., pp. 39-40.

٢٧١) رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ص ٩٩.

٢٧٢) نفس المرجع، ص١٠٠.

٢٧٣) نعمة اللّه جنينة، المرجع السابق، ص ١٧ (من تقديم سعد الدين إبراهيم)؛ Rubin, B., op. cit., p.30.

٢٧٤) الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥، خليل علي بدر، "نقد الصحوة الدينية".

٢٧٥) زكريا سليمان بيومي، المرجع السابق، ص ٩، ص ١٣٤- ٥.

٢٧٦) روز اليوسف، ٢٨ يوليو ١٩٨٦، عادل حمّودة، "الخروج من الكهف"، ع٣٠٣٣. وقد عبّر التلمساني عن مرارته إزاء هذه السلوكيات: ذكريات لا مذكرات، ص ١٧٧.

٢٧٧) رفعت سيّد أحمد، المرجع السابق، ص ١٠٠- ١.

٢٧٨) إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ١٣٩- ٤٠؛ سالم علي البهنساوي، المصدر

السابق، ص ١٤٠- ٢.

٢٧٩) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، ص ١٧- ٨.

٢٨٠) نشرت في مجلّة المجتمع الكويتية، ع٢٧١، الصادر في ٢١ أكتوبر ١٩٧٥، نقلًا عن: سالم البهنساوي، سيّد قطب بين العاطفة والموضوعية، ص ٨٩- ٩١.

٢٨١) في كتابه: الشهيدان، حسن البنّا وسيّد قطب، ص ٧٤- ٥.

٢٨٢) في كتابه: ذكريات لا مذكّرات، ص ٢٨. انظر/ي أيضا: إبراهيم قاعود، المصدر السابق، ص ١٣٨- ٩.

٢٨٣) سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ١٣٨- ٤، ص ١٢٤- ٦، ص ٢٨٨- ٩٠، ص ٢١١- ٢. وفي هذه الصفحات أكّد المؤلّف أنّ سيّد قطب لم يكفّر غير المهاجرين إلى التجمّع الحركي الإسلامي، ولم يحكُم على الناس بالكفر لمجرّد أنّ الحاكم حكمهم بغير ما أنزل اللّه، وأنّه لم يُقسّم الأحكام إلى مكي ومدني، عدا أحكام تنظيم الحركة الإسلامية والجهاد، وهي كلّها مقولات صحيحة إلى حدّ كبير، لكنّها جزئية؛ لأنّها تتجاهل تكفير سيّد قطب الصريح للدولة والمجتمع.

٢٨٤) نفس المصدر، ص ٢٥٤- ٧.

٢٨٥) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الخالق بمنزله بالمهندسين، يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

٢٨٦) الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٦، فهمي هويدي، "بدعة الجاهلية الجديدة".

٢٨٧) الأهرام، ١٩ أغسطس ١٩٨٦، فهمي هويدي، "لا الإسلام ضدّ النواميس ولا المسلمون ضدّ البشر".

٢٨٨) فريد عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٠٩- ١٠.

٢٨٩) نفس المصدر، ص ١١٣- ٥.

٢٩٠) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "الشهيد سيّد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة"، س٨، ع٣٦٤. مع ملاحظة أنّ يوسف القرضاوي يكسب عيشه في قَطَر منذ عقود.

٢٩١) الشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيّد قطب"، س٨، ع٣٦٢. وقد يدُلّ تتالي هذا الانتقاد على أنّ عمر التلمساني كان يفرض حظرًا على الهجوم على سيّد قطب، وانتهى هذا الحظر بوفاته.

٢٩٢) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، "الشهيد سيّد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة"، س٨، ع٣٦٤.

٢٩٣) محمد توفيق بركات، سيّد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجّه إليه، دار التوحيد، بيروت د. ت.، ص ١٨١- ٢. حيث أشار إلى الهجوم على سيّد قطب لمهاجمته الفقه في دعوته إلى "فقه الحركة".

خاتمة

الفكرة الأساسية التي تبيّنت لي أثناء تتبّع تطوّر سيّد قطب الروحي والفكري وبنية أفكاره هي وجود ترابط قوي بين نزعة رومانتيكية، لا- عقلانية بالتعريف، ونزعة للإصلاح الاجتماعي تتميز بالنخبوية والسلطوية، اندمجا - كما رأينا - في بنية الأيديولوجيا القطبية. أهمّ ما يلفت النظر هنا أنّ هاتين النزعتين تشكّلتا قبل تحوّله الإسلامي. لكنّ اندماجهما، بفعل تطوّرات سياسية واجتماعية، كان تحوّلًا مهمًّا؛ لأنّه أدّى إلى تكوين مزيج أيديولوجي متفجّر، محمّل بشحنة سخط هائلة، سيطر على المشهد السياسي لمصر والمنطقة لعدّة عقود. كذلك، حاولتُ أن أفسّر تبنّي قطاعات من الإنتليجنسيا المصرية لهذا الفكر، وفقًا للتفسيرات المختلفة له، التي نبع تعدّدها من تناقضاته الخاصّة.

كانت علاقة قطب بالرومانتيكية أعمق كثيرًا من أن تكون اقتناعًا بمذهب أدبي، أو بأسلوب في الكتابة. فقد تبنّى الرومانتيكية باعتبارها موقفًا من العالم، تشعر فيه الذات بالاغتراب في عالمها، وتسعى في الوقت نفسه إلى تجاوز الاغتراب بالميل لإعادة تشكيل العالم على صورتها ومثالها. تطوَّر هذا الموقف وتعمّق عبر المراحل العديدة التي مرّ بها قطب في اهتماماته المتنوّعة والمتعاقِبة، التي يمكن تفسير انتقالاته بينها بقلق الروح الرومانتيكي، الذي عزّزته أشكال القلق السياسي والاجتماعي والأيديولوجي التي شهدتها البلاد آنذاك.

كانت المرحلة الرومانتيكية الأولى المؤسِّسة هي **الرومانتيكية الأدبية**، تبنّى فيها قطب أفكار المدرسة الرومانتيكية في الأدب، لكن على نحو خاصّ، أكّد فيه على قدسية وتفرّد ذات الشاعر وعالمه، ومنحه دورًا رائدًا في مسيرة البشرية، يفوق دور المفكّرين والفلاسفة في فهم العالم والإحساس به والتأثير فيه على حدّ سواء، بكل ما انطوي عليه هذا الموقف من إعلاء للمشاعر وللنوازع الذاتية. على هذا النحو أكّد قطب أنّ الحقيقة التي يعبّر عنها الشاعر، انطلاقًا من "صدقه مع نفسه"، أصدق وأعمق من كلّ حقيقة عقلية. وقال في تفسير ذلك ما مؤدّاه إنّ الشاعر إنّما يأخذ من نبع الحياة المباشرة بوسائل حدسية، تتعلّق بشفافية الروح، لا بيقظة العقل. الأكثر من ذلك أنّ قطب كشف مبكّرًا عن نهم للعالم وللمعرفة يتجاوز نطاق الأدب والنقد الأدبي بحصر المعنى، فأدمَج – متأثرًا بالعقّاد – العلم الحديث ومكتشفاته ضمن المصادر الأصلية للشعر والنقد الأدبي على حدّ سواء. فصار الشعر، في صيغته الرومانتيكية، مستوعِبًا للعقل الحديث.

كان عالم الثلاثينيات المستقرّ بعد الحرب العالمية الأولى، مناسبًا لتصوّر كهذا. فقد دارت فيه صراعات السياسة داخل أبنية دستور ١٩٢٣ بين الملك والوفد والأحزاب الأخرى والإنجليز. بينما كانت المنظّمات ذات المنحى الهُويّاتي، شبه الرومانتيكي، على غرار مصر الفتاة والإخوان، هامشيةً آنذاك. لكن نهاية الثلاثينيات وفترة الأربعينيات أصابت هذا العالم بالعطب. فقد صعدت الفاشية ثم النازية عالميا، ومالت التوازنات السياسية المصرية نحو تعزيز سلطة السراي المَلَكيّة، مستعينة بأفكار الهوية النابعة من مصر الفتاة والإخوان، بشكل انتهازي من الطرفين. وتراجعت الآمال في قدرة نظام دستور ١٩٢٣ في استكمال الاستقلال وتحقيق قدرٍ أعلى من العدالة الاجتماعية.

كان من شأن هذه التغيرات المُهمّة التي أخذت تتراكم بسرعة فائقة هزّ فكرة الدور الطليعي للشاعر، الذي يقوم على التأمل الحزين في إطار نظام مستقرّ مُعطًى سلفًا. اقتربت نُذُر الحرب العالمية الثانية، ثم اشتعلت، وظهرت الأفكار الاشتراكية في مصر منذ أواخر الثلاثينيات مرّة أخرى، وتفاقمت حدّة المشكلات الاجتماعية. انتهى

عصر الرومانتيكية الأدبية إذن، وأصبح استيعاب العالَم في ذات الشاعر المقدّسة يتطلّب أن يتجاوز الشاعر نفسه ليصبح أكثر من شاعر وأكثر من أديب. فضلًا عن ذلك تغيّرت رؤية قطب الأدبية نفسها. فقد تخلّى عن النزعة العقادية العقلية، وسعى إلى تبنِّي نزعة روحية صرفة، بما أصبح ينبئ عن الحاجة إلى كسر قوقعة ذات الشاعر المغلقة والخروج منها للتواصل مع العالم بطريقة أخرى.

خرجت الروح الرومانتيكية من رحمها الأدبي إذن وسعت إلى فرض صورتها على العالم من حولها. كانت هذه لحظة الميلاد الثاني لقطب، فاندفع يبحث في العالم عن نقاء أولي فطري لم "تلوّثه" التجربة أو العقل. وفي هذا الإطار كان تحوّله شبه الصوفي، الذي تعامل مع العالم على أنّه نوع من روح أو وحدة كبرى، فسعى للتوحّد به عن طريق الشعور، وحاول تلمّس "وحدة الوجود" هذه في أشعار طاغور، وهو تحوّل يمكن أن يُسَمَّى: **التموضع الصوفي للرومانتيكية.**

لكنّ قطب مرّ بطاغور سريعًا، ربّما لأنّه لم يكن يمتلك روحه المتسامحة. كان الزمن زمن الثورة، وكان موقفه منها معاكسًا تمامًا لموقف طاغور[١]. سعى قطب إلى أن يموضع روحه الرومانتيكية في فعل اجتماعي سياسي واسع النطاق. ومن هنا سعى إلى التوصّل إلى "فكرة كبيرة"، يمكنها أن تحقّق "الأحلام والمُثُل والمبادئ في واقع الحياة"، فكان من الطبيعي أن تتّجه كتاباته الأدبية نحو الأفول، وتبدأ – بالمقابل – كتاباته الاجتماعية، ثم السياسية، في احتلال الصدارة، في مرحلة تحوّلاته بين عامي ١٩٤٣، و١٩٤٨. وربّما تأكّدت هذه النزعة بفعل سخطه على عدم إحراز مكانة أدبية تناسب طموحه في العظمة، النابع من تربيته، ومن الروح الرومانتيكية على حدّ سواء.

كان الهاجس الأساسي الذي سيطر على كتابات قطب الاجتماعية والسياسية، حتّى عام ١٩٥٣ تقريبًا، هو مشروع للنهضة الوطنية، تبلور منذ البداية حول شعار رومانتيكي فاقع، هو "**فلنؤمن بأنفسنا**". فالشعار ينطلق أصلًا من افتراض وجود ذات قومية متفرّدة الخصائص، قائمة بالفعل، تفتقر فحسب إلى الإيمان بها. وبالتالي يكمن الخلاص في أن يتمثّل الأفراد هذه الذات العليا المعطاة سلفًا (وبالأدقّ التي يتخيّلها

المثقف)، ليرفعوها إلى مصافّ الغاية الحقيقية لوجودهم. لأنّها، وفقًا لأفكار قطب، ليست شرط خلاصهم فحسب، بل شرط خلاص العالم بأكمله، الذي يتوقّف خلاصه على قيام أبناء الوطن بتوصيل رسالة هذه الذات الفريدة للعالم كلّه، بما في ذلك الغرب صاحب الحضارة السائدة. وكما رأينا، لم يكن تحوّله الإسلامي سوى إعادة صياغة لنفس هذا الموقف من العالم.

في البداية كان المحتوى القيمي لهذه الذات هو "الروح الشرقية" المحافظة[٢]، خصوصًا فيما يتعلّق بأخلاق الجنس والأسرة وتربية المرأة، في إطار رؤيته للشرق كحامل لحضارة وصفها "بالروحية"، ووضعها منذ البداية في مواجهة الحضارة الأوربّية التي وصفها "بالمادّية". لكن رغم هذه الادّعاءات عن "أصالة" شرقية، كانت هذه الأفكار في معظمها رجع صدى أفكار اليمين المحافظ الأوربّي، سواء من حيث الموقف من المرأة أو النزعة القومية المتطرّفة المحافظة.

مع تحوّل قطب التدريجي لصبّ هذا المحتوى داخل الإسلام (بوصفه هنا أيديولوجيا حديثة، لا بوصفه دينا من الأديان)، صبت جميع هذه الميول الصوفية والمحافظة، ونزعة الإصلاح الاجتماعي، في برنامج إسلامي، رأى أنّه وحده القادر وحده على تحقيق الآمال القومية؛ لأنّه ليس سوى "أنفسنا" التي يجب أن نؤمن بها، أو هو المحتوى الحقيقي لتلك الروح القومية، وعلّة تفرّدها.

الرومانتيكية - بطبيعتها - نخبويّة وسلطويّة، لكنّها تظل في الأدب كامنة، في حالة من السخط والحُزن، إلى أن تقرر "القفز في العالم"، لتصبح "دعوة". والدعوة أو التربية هي علاقة بين داعٍ ومدعو. بين مربٍّ وخاضع للتربية. فكانت من البداية تنطوي على بذرة نخبوية موروثة من سلطوية الدولة المصرية الحديثة ونخبوية مثقّفيها وبيروقراطيتها. وقد تجلّى هذا المزيج من النخبوية الدولتية والرومانتيكية على صعيد رؤيته للإصلاح الاجتماعي. فظهر في صياغة برنامج خيالي سياسيًا (مرّة أخرى على خلاف طاغور)، بمعنى أنّه يفتقر إلى قراءة الخريطة السياسية والاجتماعية وممكناتها. بدلًا من التفكير من منطلق إحدى هذه القوى أو المصالح، أو تكتّلٍ مفترضٍ منها، رسم قطب رؤية إصلاحية مثالية، تقوم على إحياء روح الأمّة، ورفع

مستوى معيشة الفقراء، وإدخال شكل من عدالة التوزيع، يتيح رفع مستوى معيشة "الشعب"، ضمن تصوّر عام حول وجود توافق ممكن بين مصالح جميع الطبقات. بهذا المنطق كان قطب في حاجة إلى قوّة فوق المجتمع. تصوّر أولًا أنّها تكمن في جهاز الدولة.

من هذا المنطلق، اهتمّ قطب بالعلم والتخطيط والدراسة، بوصفه أداة الإصلاح من أعلى لمواجهة المشكلات الاجتماعية. لكنّ فكريه عن المجتمع وقوى الإصلاح الممكنة اتّسمت بنظرة ميكانيكية/ مثالية، اعتبرت المجتمع جسمًا غُفلًا أو مادّة خامًا للإصلاح، منعدمة الإرادة، تتولّى الدولة إصلاحه، باعتبارها جهازًا مُصلحًا واعيًا ذكيًا، لتكون منه بمثابة العقل أو الروح بالنسبة للجسد، أو الإرادة المحرّكة والعقل المخطّط، والمعبّر الأوحد عن "الصالح العامّ"، الذي يعلو على كلّ المصالح الاجتماعية.

في النهاية، خاب أمل قطب في النخب الحاكمة، فأعلن سخطه عليها وأخذ يبحث عن نخبة ساخطة مثله، ووجدها في قوى الاحتجاج الهُويّاتي على الدولة القائمة لتعيد إنشاء الدولة بنخبة متجرّدة تحقّق الإصلاح. وكان هذا هو سبب تحوّله من الإصلاح الاجتماعي إلى السياسة. لكن ظلّ هدفه هو النخبة **المُصْلِحة** من أعلى، وفقًا لبرنامج مثالي.

انتهى هذا المسار إلى تبنّي فكرة "العدالة الاجتماعية في الإسلام". أصبحت المهمّة هي الإطاحة بنخبة الدولة القائمة لصالح نخبة إسلامية طوبوية، تستولي على الدولة وتتعالى بها على المصالح الاجتماعية وتقود الجموع إلى "هُويّتها الحقّة"، وبالتالي نهضتها. لكن هذا التحوّل اقتضى، بدلًا من "تغيير العقلية الاجتماعية"، وضع برنامج لإعادة تربية الإنتليجنسيا المصرية فكريًا على أفكاره الإسلامية/ الهُويّاتية وحدها، لتشكيل النخبة البديلة المناسبة للمشروع الجديد.

مثّلت هذه المرحلة، التي يمكن أن تسمّى **الرومانتيكية الوطنية الإصلاحية**، تموضعًا للروح الرومانتيكية الأدبية السابقة في العالم الحيّ، كما مثّلت في ذات الوقت نفيًا لها من مجالها الأدبي الأصلي. من هنا تقلّص نشاطه الأدبي في تلك المرحلة،

كما تراجعت أهمّية الأدب عند قطب ليصبح مجرّد خادم أو تابع، وظيفته الإسهام في إحياء الروح الوطنية الإسلامية، الداعية إلى العدالة الاجتماعية المجرّدة. بهذا المنطق دعا إلى لإنشاء أدب إسلامي، يكون دوره المُساهَمة في صياغة البيئة الفكرية والشعورية للمشروع الإصلاحي الشامل.

هنا أيضًا لم يكن قطب فريدًا في رؤيته. فقد كانت هذه هي الفترة التي شهدت صعود ما وصفه الناقد الكبير محمد مندور بالنقد الأيديولوجي للأدب. وسرعان ما أصبح "الموقف الاجتماعي" للأدب والفنّ عمومًا معيار الحكم عليه فيما عُرف بالدعوة إلى "الفنّ للمجتمع"، أو "الفنّ الملتزم"، الذي وصل إلى أقصى ازدهاره، وأقصى قدرة له على التدمير، في العصر الناصري.

على مدى هذه التطوّرات، تأكّدت الذات الرومانتيكية الوطنية بالعداء للغرب، ومن هنا ترجم قطب القضية الوطنية إلى شعار "**الحقد المقدس**" على الغرب، وعلى المتأثرين به من المصريين، ودعا بالتالي إلى برنامج "للتطهير الثقافي" الشامل، لا يستبقي من الغرب إلّا أدواته الناجحة المباشرة، وهي التقدّم العلمي والتكنولوجي، بناء على تصوّر يفصل بشكل خيالي بين ما هو تكنولوجيا وما هو ثقافة.

لكنّ هذه الرومانتيكية الوطنية اصطدمت بحدودها الموضوعية، بفشلها في سحب البساط ببرنامج "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، من تحت أقدام الحركة "الشيوعية" المصرية، وبعجزها عن توحيد القوى السياسية المناوئة للنظام، وأخيرًا بفشلها في اجتذاب الضباط الأحرار، وإقناعهم بأن يقبلوا اقتسام السلطة مع الإخوان، أو بتمكين قطب من السيطرة على التعليم. أفشل الضبّاط إذن مشروع قطب لتحقيق "التطهير الثقافي"، ليتولّوا هم لاحقًا تنفيذ طبعة محدودة أكثر تسامحًا مع التيارات الأخرى. فوق ذلك لاحظ قطب أنّ "الشعب" الذي كان يدعوه من قبل للثورة لبس متحمّسًا بما يكفي للإخوان، فتخلّى عن المظهر الشعبوي لأفكاره، وادّعاء تمثيل "روح الشعب"، الذي لم يُبدِ - آنذاك - اكتراثًا كبيرًا بهزيمة الإخوان بعد القضاء على كافّة القوى السياسية الأخرى وتصفيتها في ١٩٥٤. كفر قطب بالنظام الذي أخذ يعذب الإخوان في السجون ويقتلهم أحيانًا. وكفر بالجماهير لأنّها لم تفعل شيئًا لوقف ما

كان يراه بعينيه من جرائم في السجون. سقطت الشعبوية إذن.

كان انفراد الضبّاط بالسلطة التجسيد العملي المتاح لكلّ المشاريع السلطوية التي دعت إليها قطاعات مختلفة من الإنتليجنسيا المصرية، التي استثمرت طويلًا في الدعاية لنبذ الحزبية وإقامة دولة سلطوية تقوم على "المبادئ" والتأكيد على أنّ هذه السلطوية هي شرط تحرّر البلاد وتقدّم الشعب عن طريق تربيته. تولّى الضبّاط بأنفسهم مهمّة الحماية والتربية، مسيطرين بشكل شامل على جهاز الدولة، ووُضعت القوى التي تمسّكت بمشاريعها السلطوية الخاصّة في الهامش القمعي للنظام. جاءت السلطوية المنشودة، لكنّها قَمَعَت الجميع. فلا تحنُّف بعد النبوة.

في لحظة الاختيار الحاسمة، قرر قطب أن يتمرد على الضبّاط وينضم للجناح الأكثر تماسكًا ومقاومةً لهم في تنظيم الإخوان: جناح الهضيبي. بهذا الخيار تحديدًا، أفسحت الرومانتيكية الوطنية في مرحلتها الإسلامية الطريق لمرحلة **الرومانتيكية الأصولية**، التي تمثّلت في أيديولوجيا "العصبة المؤمنة"، باعتبارها النخبة الجديدة التي يجب إنشاؤها. كَفَر سيّد قطب بالعالم أجمع وكفَّره، وسعى إلى وضع أسس نخبة جديدة، بدت له آتية من القرآن مباشرة ولا علاقة لها بهذا العالم. نخبة تستوحي جيل الصحابة في عهد الرسول وتفترض لنفسها أجدادًا يتمثّلون في الأنبياء الذين اعترف بهم القرآن وأتباعهم. وفقًا لهذه الفكرة، أصبح سند المشروع السياسي الرومانتيكي آتيا في تصوّر قطب من خارج هذا النظام وهذا البلد، بل وهذا العالم.

بهذا التحوّل أصبحت النخبة الجديدة، التي من المفترض أن تنشأ من داخل الأفكار، وبواسطتها وحدها، **النخبة المطلقة**، أو النخبة بألف لام التعريف. فهي ليست في هذا التصوّر نخبة آتية من العالم، من المجتمع، بل من خارجه. هي إذن في نفس الوقت **حزب** جديد و**مجتمع** جديد. هي ليست اتجاهًا سياسيًّا، بل هي نخبة آتية من ما وراء هذا العالم الاجتماعي المعروف، تغترب عنه ولا تتموضع فيه إلّا بقدر ما تغيّره. وفي هذا السياق أدمجت رؤية قطب الجديدة الدين بالسياسة إدماجًا تامًّا، ونادت صراحة بحكم الصفوة المؤمنة عن طريق مفاصلة المجتمع القائم، بهدف تطبيق الرؤية الإسلامية القطبية بمحض قوّة الدولة، حين تصبح أداة للعُصبة المتّسمة

بالنقاء العقيدي، تمهيدًا لحكم العالم كلِّه، والإطاحة بمختلف الحضارات والخصوصيات القومية. لم يعد ثمّة موضع لروح الشعب أو الشعوب... فالحقيقة ستفرض نفسها انطلاقًا من الفطرة البشرية ذاتها. ومن لا ينصاع للفطرة يُحتسب في هذا الفكر حيوانًا أو شبه إنسان.

كانت هذه المرحلة ذروة تطوّر الروح الرومانتيكية عند قطب. ففيها حقّق انفصاله الكامل عن العالم، الذي أصبح يسمّى في مجمله "جاهلية"، وفيها، بالتالي، حقّق توازنه النفسي على النمط الرومانتيكي، بشرط أن يظلّ معزولًا عن العالم. لم تكن العزلة اختيارًا لقطب، بل كانت وضعًا وجد فيه نفسه بفضل قمعية النظام، أولًا، لكنْ أيضا بفضل طبيعة تكيُّفه مع هذا الوضع ورد فعله عليه. بهذا التكيُّف مع العزلة اكتمل إحساس قطب بعظمته الشخصية، بعد أن حدّد موقعه كمفكّر للمهمّشين من أصحاب النزعة المحافظة، الراغبين في تحقيق العظمة الشخصية والجماعية، عن طريق الاستيلاء على العالم من خارجه، بنخبة هي وحدها التي يستحقّ من ينتمي إليها مسمّى البشر والبشرية، وبالتالي الوحيدة التي يحقّ لها أن تفرض رؤيتها على العالم فرضًا. فهي نخبة مستقاة من الإسلام مباشرة، آتية باسم اللّه والقرآن، وانتصارها هو أمل البشرية الوحيد، التي ستتمتع بهذه الطريقة "بخير هذا المنهج".

*

حقّقت القطبية في صورتها هذه نجاحات كبيرة، فاجتذبت قطاعات واسعة من الإنتليجنسيا المصرية، التي تعرّضت قطاعات منها، في ظلّ النظام الوطني السلطوي الناصري، لأزمة من الاغتراب القيمي والاجتماعي والأيديولوجي والسياسي، لتندفع إلى التمرّد الشامل على النمط الرومانتيكي، لتعيّن نفسها نخبة مطلقة؛ نخبة تملك الحلّ الشامل والنهائي لكلّ أزمة وكلّ اغتراب، وذلك تحديدًا عن طريق غرس الاغتراب نفسه في المطلق الإلهي.

بالنسبة لهذه القطاعات من الإنتليجنسيا وأتباعها، اكتسبت حياة قطب نوعًا من القدسية، واكّبَ تقديس أفكاره، التي اعتُبِرَت حقائق مطلقة، باعتبارها من وجهة نظرهم تمثّل تفسيرًا أمينًا مطابقًا للتعاليم الإلهية ذاتها. وبالنسبة لها، ولمجمل تيار الإسلام

السياسي، يصعب قبول التفسير الذي قدّمه هذا الكتاب، أو أيّ تفسير منطقي آخر، لحياة قطب وتطوّره الفكري. فالأفكار عند هذا التيار إما مطابقة للتعاليم الإلهية، نابعة من الفطرة المفترضة، قائمة على الحقّ، أو قريبة من ذلك، أو لا. بعبارة أخرى، يستحيل وفقًا للأفكار القطبية أو الإسلامية الأصولية الأخرى إخضاع هذه الأفكار للدراسة التاريخية أو الاجتماعية أو السياسية، لأنّ من شأن ذلك تحويل ما يبدو لهم مطلقًا وإلهيًا من حيث المحتوى، وإراديًا وحرًا من حيث إيمان الأفراد بهذا المحتوى، إلى نسبي ومشروط وضروري. أيّ تحويل ما يجري تصنيفه إلى حقّ وباطل، بمعايير يُفترض أنّها إلهية تتجاوز المكان والزمان، إلى ظاهرة إنسانية تاريخية لها منطقها وبنيتها في هذا الزمان وذاك المكان. بعبارة أخرى، مثل هذا التناول أو التحليل يتناقض بوضوح مع جوّ الأسطورة ومشاعرها الفيّاضة التي أحاطت بكلّ من شخص سيّد قطب وأفكاره.

على خلاف الرؤية الأصولية، لا تَعني أنسنة تجربة قطب وأفكاره هنا التقليل من شأنه وأهميته، ولا التشكيك في إخلاصه وإخلاص من اتّبعوه لما قدّمه من مثل وأفكار، ولا تهدف إلى ذلك. بالعكس، رغم الاختلاف الفكري والأيديولوجي، استبعدت هذه المحاولة لفهم تطوّر قطب وبنية أفكاره تمامًا شيطنتها، أو نسبتها إلى "جاهلية قادمة من الجزيرة العربية"، أو عزلها باعتبارها شذوذًا خارج سياق تطوّر الفكر المصري الحديث، السياسي والاجتماعي. كان قطب بكلّ ما طرحه ابن واقع هذا البلد وثقافته التي تبحّر فيها وساهَمَ. لقد أسمى هذه الثقافة "جاهلية"، لكنّ تمرّده عليها أتى أساسًا من نفس نسيجها، وبالاستعانة بمفاهيمها وتصوّراتها السائدة عند نخبها، المغروسة في بنية الدولة السلطوية المصرية الحديثة، وفي الطبيعة النخبوية لقطاعاتها المتعلّمة.

*

لعلّ أهم النتائج المباشرة لتتبّع تطوّر قطب الفكري وأثره – في هذا الكتاب – أنّه يُفنّد طرح الفكر القطبي لنفسه – وطرح الفكر "التنويري" له – بوصفه نابعًا من أصلٍ ماضٍ، سواء أكان هذا الماضي هو ثقافة قادمة من العصور الوسطى، أم من شبه

جزيرة العرب، أم باعتباره قراءة محايدة وشفافة ومباشِرة للقرآن والسُنَّة. بالعكس. يمكن القول بأنّ هذا الفكر **ليس إلّا عقدة داخل شبكة فكر التنوير المصري الحديث.** عقدة لا تمثّل إعادة إنتاج لهذا الفكر، بقدر ما تمثّل ردّ فعل رومانتيكي، أي حديث أيضًا، على مرحلة يمكن اعتبارها "كلاسيكية" بناها الجيل السابق. وإذا قبلنا مؤقتًا هذه الفكرة يمكن استنتاج أنّ عملية تهميش قطب وإقصائه خارج مسار الفكر الحداثي المصري ليست سوى أحد آثار الطابع الإقصائي السلطوي للفكر التنويري نفسه، الذي أتى منه قطب.

لقد لاحظنا بالفعل أنّ قطب كان عضوًا كامل العضوية في الإنتليجنسيا الحديثة، بشكل يفوق حسن البنّا، الذي أتى أيضًا من خلفية التعليم الحديث وتوجّه للمتعلّمين تعليمًا حديثًا والطبقة العاملة في المقاهي وغيرها من البداية. والحال أنّ هذه الإنتليجنسيا الحديثة – بنت دولة محمد علي ومشاريعها التحديثية من أعلى – منحت نفسها منذ البداية دورًا رائدًا لتحديث الثقافة، بل والمجتمع كلّه، مطالبة بالهيمنة على المجتمع لإنجاز تحديثه. تبلور هذا المنطق السلطوي الضمني في الربع الأول من القرن العشرين، وترسّخ في الربع الثاني مع تزايد الاستقلال الداخلي الدولة المصرية تحت وصاية الاستعمار. وقد انعكس هذا على مشاريع قطب الإصلاحية من البداية للنهاية، قبل وبعد تحوّله الإسلامي.

لقد رفضت القطبية وفروعها الدولة القومية. لكنّ هذا الرفض (إذا استثنينا تفسير شكري مصطفى وأشباهه) لم يشمل فكرة الدولة الحديثة، بل كان يرمي بالتحديد إلى أسلمة هذه الدولة الحديثة نفسها. فرغم رفض النزعة القومية، جرى التشديد على تصوّر الإسلام بوصفه أساسًا أمّة تقودها دولة أكثر تقدّمًا منها (لأنّها دولة العُصبة المؤمنة، بوصفها أكثر فهمًا للعقيدة وإخلاصًا لها، تمامًا مثل تصوُّر قطب السابق عن دولة يحكمها الخبراء والمخطّطون). وفوق ذلك، تبنّت الرؤية القطبية، كما أشرتُ، نفس الروح الرومانتيكية في طورها الأوربّي الاستعماري، فتصوّرت نفسها نواة لإمبراطورية بديلة على غرار ما كانت تقوله تيارات رومانتيكية قومية مصرية، كمصر الفتاة.

رفض فكر التنوير المصري بشدّة رؤية هذا التداخل والتشابه الجوهري، لأنّه منذ البداية تجاهل أو تناسى طابعه السلطوي "الرائد" في تسفيه عادات الناس وتقاليدهم ومعتقداتهم، واعتبار الدولة مسئولة عن هندسة المجتمع بشكل يقضي على دور الفئات الاجتماعية الأفقر والأضعف في تحديد مسار التطوّر. أصبح التطوّر أو التقدّم عند التيار التنويري الرئيسي (فهناك دائمًا استثناءات) دينًا أو عقيدة.. تجُبّ غيرها وتستبعده. فلمّا أتت مرحلة انحطاط فكر التنوير في السبعينيات وما تلاها، تجلّى موقفه السلطوي بصراحة فجّة، فتحالف مع الدولة السلطوية في معركتها مع الخطاب الأصولي الإسلامي، ووصم هذا الخطاب بأنّه مستورد وعميل، وكفّره دينيًا وسياسيًا. لهذا، لم يحاول هذا "العقل" التنويري أن يستعمل العقل في فهم الظاهرة بكلّ أبعادها. فأخذ يتكلّم عن الفقر أو عن البترودولار وغيره من العوامل (التي كان لها أثرها ولا شكّ)، متناسيًا تمامًا سلطويته الخاصّة التأسيسية.

من أين أتى هذا الطابع السلطوي للنخبة المصرية الإسلامية والعلمانية؟ ربّما كان أعمق جذورها هو طبيعة تشكّل الدولة المصرية الحديثة نفسها. فهذه الدولة التى نشأت في عهد محمّد علي كانت من البداية ترفع نخبة متميّزة تشغل وظائفها، أخذت على عاتقها "نقل الحضارة"، إلى شعب يفتقر إليها في زعمها. لذلك، قامت فكرتها كما قلتُ على استبعاد كلّ أشكال المعتقدات الشعبية من صوفية ودينية وحياتية ولم تكلّف نفسها عناء دراستها، مكتفيةً بوصفها بالتخلّف والانحطاط. ومنحت لنفسها، نظريًا، مقعد معلّم الشعب. فكانت رؤيتها في مجملها رؤية نخبوية متشبّعة بالنزعة الاستعمارية المتعالية على الشعوب المفتوحة، رغم أنّها كانت من جانب آخر معادية للاستعمار الأوربّي، ولو إلى حدّ، مُفترضةً أنّها تشغل موقعًا ما يجمع بين تبنّي قيم الحداثة، و"انتماء" ادّعته للسكان، يبيح لها قيادتهم على درب التقدّم بقوّة الدولة. أمّا ديمقراطيتها، فكانت تكمن في معارضة استبداد الدولة الخديوية باعتبارها رجعية ومتخلفة.

يتجلّى المنطق النخبوي الدولتي للتنوير بشكل بارز في طرحه لقضيته المفضّلة الشهيرة: الأصالة والمعاصرة، أو قضية الهُويّة. فالنقاش الذي استمرّ عبر العقود

تحت عناوين مختلفة لا يهدف إلى فهم منطق التراث، ولا منطق الحضارة الأوربّية، ولا يعنى بدراسة المجرى الفعلي للتفاعل بينهما في هذه البلاد وفي المنطقة، ولا موقف الناس التاريخي المتغيّر من هذا التفاعل ومن مستجدّات الحداثة، بل دار ويدور حول هدف واحد، الدفاع عن توليفة أو تركيبة مناسبة ما من الأصالة والمعاصرة، يُنظر إليها على أنّها مناسبة لتحقيق هدف مقدّر سلفًا، هو النهضة القومية. بهذا المنطق دار النقاش حول سؤال افتراضي عجيب، وهو: ماذا نأخذ وماذا ندع من الحضارة الأوربّية، وماذا نستبقي من "تراثنا"؟

يفترض هذا السؤال أنّ هناك شيئًا شاملًا وإجماليًا بلا تناقضات يسمّى "الحضارة الأوربّية". بمقتضاه تُعتبر الخلافات والصراعات بين التيارات الفكرة والاجتماعية والسياسية في هذه الحضارة الواحدة الافتراضية مسألة ثانوية. وبالمثل يجري النظر إلى ما يسمّى "تراثنا" ككتلة واحدة، تتراصّ فيها بشكل ما مختلف تياراتها الفكرية والدينية والاجتماعية والأدبية وغيرها. وعادة يجري انتقاء ما لجانب ما من هذا التراث وتقديمه على أنّه هو "التراث".. التراث بألف لام التعريف. (بهذا المنطق يستبعد البعض – مثلًا – "ألف ليلة وليلة"، والصوفيّة الإسلاميّة العريقة، ومجمل الممارسات الإسلاميّة الشعبيّة، إلخ، بينما يستبعد آخرون ابن تيمية).

يَفترِض هذا السؤال أيضا اختلافًا وتمايُزًا شاملًا بين حضارتين، كل منهما منغلق على نفسه، وهو ما يُنكرُه الواقع؛ ليس فقط واقع الحداثة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، بل يُنكره أيضا هذا التشابه الكبير بين النزعة الاستشراقية، والنزعات الهويّاتية المحلية، سواء أكانت قومية أم دينية. فكلاهما افترض أنّ "الإسلام" له جوهر واحد ثابت عبر الزمن، وأنّه يمكن التعرُّف على خصائص ثابتة للإنسان المُسلِم – *Homo Islamicus* على حد تعبير مكسيم رودنسون[٣] – تتجاوز الزمان والمكان.

أكثر من ذلك، يفترض السؤال أنّ التوليفات التي تكوّنت تدريجيًا بين ما هو مستجدّ مع دخول الحداثة وما هو وافد ليس لها منطقها الخاصّ. بالعكس. يطرح السؤال القضية كما لو كنّا معلّقين في فراغ عالمي واجتماعي وتاريخي، أحرارًا في أن

نأخذ وندع منهما كما نريد. والأهمّ من ذلك، كما لو كان من الممكن، إذا توصّلنا إلى "توليفة سليمة"، دفع المجتمع بأكمله، كما لو كان بدوره كتلة واحدة، إلى السير وفق هذه الصيغة السحرية التي ستحقّق بفضل صحتها هذه كلّ الأمنيّات. والمفترض ضمنيًّا أنّ الدولة هي الأداة المناسبة لدفع المجتمع لتطبيق الصيغة السحرية. لذلك تبدو مشكلة الفشل في فرض أيّة صيغة نابعة من العجز عن السيطرة على الدولة، الناتج بدوره عن نزاعات النخبة وإعاقة تياراتها المختلفة بعضها لبعض. ولمّا كانت كلّ طائفة تعتبر حلّها السحري بديهيًّا ومطلق الصحة فإنّها تفترض أنّ خصومها إمّا أن يكونوا أشرارًا وإما مرضى. بهذا المنطق، يسمّي الأصوليّون خصومهم متغرّبين أو عملاء، بينما يسمّي التنويريّون خصومهم متخلّفين أو تابعين للسعودية، إلخ. وبهذا المنطق يبدو للمنوّرين والأصوليين معًا أنّه يكفي أن يزيحوا خصومهم ويقوموا بتوجيه الدولة وحدهم، لتُمسِك بقرني الشعب وتجرّه جرًّا إلى الحداثة أو الحضارة أو الأصالة أو الدين أو التقدّم أو الديمقراطية أو أيّ شيء آخر يعنّ لعقول النخبة بوصفه الخير ذاته.

كان تطوّر قطب نفسه نموذجًا واضحًا لذلك. فقد كانت له نفس هذه العقلية النخبوية التي اكتسبت ألوانًا مختلفة عبر الزمن. ولم يكن موقف سلامة موسى أو غيره مختلفًا من حيث نخبوية رؤيته.

ولا يكمن التشابه في النزعة النخبوية السلطوية فحسب، وإنّما أيضًا في الطابع المثالي التجريدي، النابع من التركيز على قضية "القيم"، متمثّلة في قضية "الهُويّة" المجرّدة، التي تقدّم كمسألة ثقافية تستبعد إلى المحلّ الثاني أو الثالث البُعد الاجتماعي بتناقضاته، فضلًا عن البعد العالمي، الذي يفرض نفسه بوضوح من خلال الطابع العالمي للرأسمالية المعاصرة، ومن خلال الحياة اليومية للنخب و"العامّة" في هذا البلد وغيره من البلدان.

لهذا كلّه، أي بسبب الطابع السلطوي الخيالي لهذا الطرح، الذي يهمل التفاعلات التاريخية والعالمية الكبرى، يبدو هذا النقاش الممتد حول "الهُويّة" نقاشًا "بيزنطيًّا"؛ لأنّه يناقش ما يجب أن تكون عليه مشاعر الفرد والدولة وسلوكهما، بينما

هوامش الخاتمة

١) انظر/ي مثلًا: رابندرات طاغور، البيت والعالم، ترجمة شكري محمّد عيّاد، ط٢ (المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠). في هذه الرواية يتّخذ طاغور موقفًا مؤيّدًا للإصلاح وناقدًا للشعبوية.

٢) راجع/ي صفحات ١٠٢- ١٠٤.

٣) Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*. Tr. Roger Veinus (Seattle: University of Washington Press, 1987) .p.60.

الملحقان

ملحق رقم (١)

مقالات غير موقّعة بمجلّة "الشئون الاجتماعية" صنفتُها كمقالات كتبها سيّد قطب

س ٣

ع٤، إبريل ١٩٤٢
- في مصر أزمة أمّهات!
- الأطفال في مصر وأمريكا.

ع٥، مايو ١٩٤٢
- وزارة الشئون الاجتماعية بين الإلغاء والإبقاء (المقال الافتتاحي).
- قوّة الكلمة والإصلاح الاقتصادي في مصر.
- شعب مترف.
- استخدام اللّغة العربية وسيلة من وسائل مكافحة التعطّل (توقيع: ق.)
- النشاط الاجتماعي مصر: الشيخوخة النشيطة.

ع٦، يونية ١٩٤٢
- الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح (افتتاحي).
- الصحافة والإذاعة والسينما.
- وظيفة الإرشاد الاجتماعي ووسائله.
- كيف يعالجون التضخّم في أمريكا وإنجلترا وتركيا.
- حدائق الموتى ومقابر الأحياء.
- طريقة صُنع الزوجات والأمّهات عند تركيا جارتنا القريبة.
- مثل من أسباب البؤس والتشرّد (توقيع: المحرّر).

ع٧، يوليو ١٩٤٢
- قوانين العمل.

		- مشروع تحسين الصحّة القروية أهمّ مشروعات الدولة في هذا العام.
		- من بركات الحرب! توسيع منافذ الأحياء الوطنية في القاهرة.
	ع٨، أغسطس١٩٤٢	- اللغة العربية ترفع رأسها وتستردّ كرامتها.
		- مرض الفقر ووزارة الشئون الاجتماعية المظلومة.
		- تشديد العقوبة على تجّار السوق السوداء.
		- طهّروا المنبع قبل المصبّ.
	ع٩، سبتمبر ١٩٤٢	- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية (افتتاحي).
		- على هامش أسبوع البرّ: الخدمة الاجتماعية لا تزال بكرًا في كلّ ميدان.
		- فرد يقيم مستشفى.
	ع١٠، أكتوبر١٩٤٢	- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية (افتتاحي).
		- بعد قانون اللغة العربية.
		- وزير يتبرّع لإصلاح قريته.
		- الأسعار القياسية في القاهرة ولندن.
		- ملاحظات عابرة: السيّدات والتدخين - أفراح الشعب - الإشاعات.
		- من حوادث الشهر: حكاية أزياء السيّدات - الرفق بالحيوان والرفق بالإنسان.
س ٤	ع١، يناير ١٩٤٣	- أموال أسبوع البرّ تنفق في خير الوجوه.
		- الشئون الاجتماعية في خطاب العرش.
	ع٢، فبراير ١٩٤٣	- اهتمام جلالة الملك بالفقراء: النطق الملكي لأعضاء مكتب الشيوخ.
		- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون الاجتماعية.

- الاحتفال بالعام الهجري مظهر من مظاهر اليقظة القومية.
- ميادين النشاط الشاغرة والشبّان المتعطّلون.
- ملاحظات عابرة: القراءة الرخيصة – أحاديث السيّدات – حرمة البيوت – مفارقات العصر.

ع٣، مارس ١٩٤٣
- الشباب والخدمة الاجتماعية: أريد ١٠٠٠٠ متطوع ومتطوعة لمدينة القاهرة وحدها.
- ملاحظات عابرة: فاعل خير – هموم الناس – السخط والتشاؤم.
- الإسلام دين الخدمة الاجتماعية، والتضامن الإنساني.

ع٥، مايو ١٩٤٣
- سيّد الموسم.
- المرأة وعدم التدخين.
- ملاحظات عابرة: مكتبة البيت – أحاديث السهرة – الصداقة العائلية.
- هل نحن شعب قذر؟

ع٥، مايو ١٩٤٣
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون (افتتاحي).
- على ضوء بيان وزارة المالية.
- جامعة شعبية لرفع مستوى العمال.

ع٩، سبتمبر ١٩٤٣
- النشاط الاجتماعي لوزارة الشئون.
- مشروع مكافحة محو الأمّية.
- أمثلة قريبة من منابع الثروة المهملة.
- معركة النظافة.
- نموذج لأندية العمال.
- ملاحظات عابرة: جائزة الترجمة – طبعة مدرسية – الحياة في دروس المطالعة والإنشاء – الوريقات الهزيلة.

ع١٠، أكتوبر ١٩٤٣
- القدرة على الاستهلاك.
- ملاحظات عابرة: صحافة عابثة – نساء فارغات– بنات مدلّلات.

ملحق رقم (٢)

استراتيجيّتان إسلاميّتان لسيّد قطب:

مقارنة نصّ في طبعتين مختلفتين لكتاب "العدالة الاجتماعية في الإسلام"

الطبعة الأولى، ١٩٤٩	الطبعة السابعة، ١٩٨٠
"إن استئناف حياة إسلامية لا يتمّ بمجرّد وضع تشريعات وقوانين ونُظم تقوم على أساس الفكرة الإسلامية، فهذا ركن واحد من ركنين، يعتمد عليهما الإسلام دائمًا في إقامة الحياة. أمّا الركن الثاني فهو تكوين عقلية مشبعة بالفكرة الإسلامية، لتنبعث حوافز هذه الحياة من داخل النفس، فتلتقي بالبيئة التي تكفلها التشريعات والنظم والقوانين.	"إن استئناف حياة إسلامية لا يتمّ بمجرّد وضع تشريعات وقوانين ونُظم مستمَدّة من الشريعة الإسلامية، فهذا ركن واحد من ركنين يعتمد عليهما الإسلام دائمًا في إقامة الحياة، وهو الركن الثاني لا الأول. أمّا الركن الأول، فهو العقيدة الصحيحة التي تُفرد اللّه سبحانه بالألوهية، ومن ثم تُفرده بالحاكمية، وتُنكر على غير الله أن يدعي حقّ الألوهية، بادّعاء حقّ الحاكمية ومزاولته فعلاً! ....
يجب إذن أن نكوّن فكرة إسلامية في نفوس الأفراد والجماعات، بجانب التشريع الإسلامي الذي ينظم الحياة، والثقافة هي الوسيلة الطبيعية لتكوين تلك الفكرة"[١] (ص ص ٢٣٦ – ٧).	يجب إذن أن نعيد بناء العقيدة الإسلامية على الأسس التي بنيناها في مطلع هذا الفصل[٢] في نفوس الأفراد والجماعات، قبل أن نفكّر في موضوع التشريع الإسلامي الذي ينظّم الحياة" (ص ٢٦٩).

(١) يشير قطب فيما بعد إلى كيفيّة ذلك (ص٢٤١): "طريقنا إذن من الوجهة النظريّة لتكوين فكرة إسلامية مستقلة، أن نسير بحرص وحذر في اقتباس الفلسفة وما يتّبعها من طرق التربية، ونُظُم التعليم وبرامجه، والأدب، والتاريخ، والتشريع".

(٢) يشير قطب هنا إلى هذه الفقرة (ص٢٤٨): "إن الأمر المستيقن في هذا الدين؛ أنّه لا يمكن أن يقوم في الضمير "عقيدة"، ولا في واقع الحياة "دينًا"، إلّا أن يشهد الناس أن لّا إله إلّا اللّه؛ أي لا "حاكمية" إلّا للّه... كذلك هو لا يمكن أن يقوم في واقع الحياة "دينًا" إلّا أن تتمثّل العقيدة في نظام واقعي للحياة هو "الدين". فتتفرد فيه شريعة اللّه بالهيمنة على حياة الناس جملة وتفصيلًا..."

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

١- الوثائق

(أ) غير المنشورة:

- ملف سيّد قطب بإدارة القيد والحفظ بوزارة التربية والتعليم، تحت رقم ١٢s- ٢١/٥.

- القضية رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولية العليا. مُودَعة بمركز الميكروفيلم بالمركز القومي للدراسات القضائية بالعباسية.

(اتّهِم فيها سيّد قطب وأكثر من مئتين، بإحياء جماعة الإخوان المسلمين الملغاة، ومحاولة قلب نظام الحكم بالقوّة. وتشمل أيضًا استجواب مسجوني القناطر والواحات ممّن أُفرج عنهم عام ١٩٦٤، والذين اتّهموا بإعادة تنظيم أنفسهم، وعدد من أعضاء مكتب الإرشاد، وتنظيم آخر كان غرضه محاربه التنظيم الذي قاده سيّد قطب، والعمل على تفكيكه.

نُظرت القضية أمام ثماني دوائر. والقضية التي نُظرت أمام الدائرة الأولى مستقلّة، تتعلّق بمجموعة حسين توفيق، التي فكّرت في اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٥).

- ملف سيّد قطب، بأرشيف جريدة الأهرام، تحت رقم ٩٦٢٦:

(ويحوي مقالات وأخبارًا من صحف مختلفة، بالإضافة إلى نصوص أخبار وبرقيّات لم تُنشر لأسباب سياسية).

- ملف سيّد قطب، بأرشيف أخبار اليوم، تحت رقم ١٤٥:

(ويحوي خطابين بخطّ سيّد قطب إلى كامل الشناوي ومصطفى أمين عام ١٩٤٧).

(ب) المنشورة:

- كشاف الإيداع بدار الكتب، مجلّدات أعوام ١٩٥٥، إلى ١٩٦٠:

(ويحوي كتابات سيّد قطب المنشورة في تلك الفترة، التي اقتنتها الدار، ثم تمّ التخلّص منها ولم تعُد متاحة).

- مضبطة الجلسة الثامنة من دور الانعقاد العادي الثالث من الفصل التشريعي لمجلس الأمّة، في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٥:
(وتحوي تقرير لجنة الشئون الدستورية عن القرار بقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٦٥، في شأن بعض التدابير الخاصّة بأمن الدولة، وما دار حوله من مناقشات، وهو مرتبط بموضوع القضية).
- المضبطة الرسمية لمحاضر جلسات محكمة الشعب، في المدّة من ٢٢ إلى ٢٥ نوفمبر ١٩٥٤ (محاكمة الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية، أكتوبر ١٩٥٤).
- الميثاق، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ت.
- تقرير الميثاق (وزارة التربية والتعليم، القاهرة ١٩٦٥).

٢- الدوريات

- الأخبار الجديدة [:الأخبار] ١٩٥٢، ١٩٦٥.
- الإخوان المسلمون ١٩٥٤. (رئيس التحرير: سيّد قطب).
- الأسبوع ١٩٣٤.
- الأهرام ١٩٣٤، ١٩٥٤، ١٩٦٥، ١٩٨٦.
- التطور ١٩٤٠.
- الثقافة ١٩٤٠ - ١٩٤٥.
- دار العلوم ١٩٣٤ - ١٩٤٣.
- الدعوة ١٩٥٢ - ١٩٥٤.
- روز اليوسف ١٩٥٢، ١٩٦٥، ١٩٨٦.
- السوادي ١٩٤٦، ١٩٨٤.
- الشعب ١٩٨٦.
- الشئون الاجتماعية والتعاون ١٩٤٠، ١٩٤٦.
- العالم العربي ١٩٤٧. (رئيس التحرير: سيّد قطب).

- الفكر الجديد ١٩٤٨. (رئيس التحرير: سيّد قطب).
- الكاتب ١٩٥٧
- الكاتب المصري ١٩٤٦، ١٩٥١.
- الكتاب ١٩٤٥، ١٩٥١.
- اللواء الجديد ١٩٥١، ١٩٥٢.
- المسلمون ١٩٥١، ١٩٥٤.
- المصور ١٩٩٣.
- المقتطف ١٩٣٩.
- الهلال ١٩٨٦.
- الوفد ١٩٩٢.
- الوطن (البيروتية) ١٩٨٥.

٣- مؤلفات سيّد قطب

- الإسلام ومشكلات الحضارة، ط١٠، دار الشروق، ١٩٨٩.
- أشواك، دار سعد مصر، القاهرة، د. ت.
- التصوير الفني في القرآن، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٤٥.
- خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته، ط ٨، دار الشروق ١٩٨٣.
- دراسات إسلامية، ط٨، دار الشروق، ١٩٩٢.
- دعوة الإخوان المسلمين وعبقرية بناء جماعتها، مكتبة الزهراء، القاهرة، د. ت.
- ديوان سيّد قطب، جمعه وقدّمه ووثق له عبد الباقي محمد حسين، ط٢، دار الوفاء للطباعة النشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٢.
- السلام العالمي والإسلام، ط٥، دار الشروق، ١٩٨٠.
- طفل من القرية، دار الشروق ١٩٨٣.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط١، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د. ت.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٣، شركة الطباعة والصحافة للإخوان المسلمين، القاهرة ١٩٥٢.

- العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط٧، دار الشروق ١٩٨٣.
- في التاريخ، فكرة ومنهاج، ط٩، دار الشروق ١٩٩٣.
- في ظلال القرآن، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.
- في ظلال القرآن، ط ٥, د. ن، ١٩٦٧.
- في ظلال القرآن، ط٩، دار الشروق ١٩٨٠.
- كتب وشخصيات، ط١، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٤٦.
- لماذا أعدموني؟ (وهو اعتراف كتبه سيّد قطب في السجن عام ١٩٦٥، ونُشر لاحقا). ويوجد في مواقع عديدة على الإنترنت، منها:
.(http://www.qassimy.com/book/download-78.html
- المجتمع المصري، جذوره وآفاقه، إعداد وتقديم آلان روسيون، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٤.

(يضمّ مجموعة مقالات سيّد قطب الموقّعة باسمه، وبالرمز "س. ق" في مجلّة الشئون الاجتماعية، لكنه لا يضمّ المقالات غير الموقّعة التي نسبتها له في الملحق رقم ١).
- المدينة المسحورة، دار الشروق، د. ت.
- المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ١٩٨١.
- مشاهد القيامة في القرآن، ط٧، دار الشروق، ١٩٨٣.
- معالم في الطريق، ط١٥، دار الشروق، ١٩٩٢.
- معركة الإسلام والرأسمالية، ط١١، دار الشروق، ١٩٩٠.
- مقوّمات التصوّر الإسلامي، ط١، دار الشروق، ١٩٨٦.
- مهمّة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر، مكتبة الأقصى، عمان، د. ت.
- النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، دار الشروق، د. ت.
- هذا الدين، دار الشروق، د. ت.

٤- المذكّرات والذكريات الشخصية، والكتب الوثائقية

- إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدًا على العصر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥.

- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
- أبو الحسن علي الحسني الندوي، مذكّرات سائح في الشرق العربي، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٥٤.
- أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٨.
- أحمد رائف، سراديب الشيطان، صفحات من تاريخ الإخوان، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩.
- أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر، القصّة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩١.
- أمينة قطب، رسائل إلى شهيد (ديوان شعر)، ط١، دار الفرقان، عمان ١٩٨٥.
- جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨.
- حافظ عفيفي، على هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٨.
- حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة د.ت.
- حسن البنّا، مذكّرات الدعوة والداعية، دار الشهاب، القاهرة د.ت.
- حسن العشماوي، الإخوان والثورة، ج١، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٧٧.
- حسين محمد أحمد حمودة، أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٥.
- حميدة قطب وإخوتها، الأطياف الأربعة، لجنة النشر للجامعيين، د. ت.

  (كتب سيّد قطب الجزء الرابع والأخير منه).
- رفعت سيّد أحمد، النبي المسلّح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١.

(يحوي الوثائق التالية: صالح سرية، رسالة الإيمان؛ أقوال شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، يناير ١٩٧٧؛ محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة؛ عبّود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي).

- رفعت سيّد أحمد، النبي المسلّح، ج٢: الثائرون.
(يحوي وثائق، منها: الجهاد (فرع الوجه القبلي)، إعلان الحرب على مجلس الشعب؛ شكري مصطفى، الخلافة).
- سالم علي البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ط١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧.
- زينب الغزالي، أيام من حياتي، ط٦، دار الشروق ١٩٨٩.
- صلاح شادي، صفحات من التاريخ، حصاد العمر، ط٣، الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٧.
- صلاح شادي، الشهيدان حسن البنّا وسيّد قطب، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٨.
- عبّاس خضر، خطى مشيناها، سلسلة اقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٢٢، القاهرة ١٩٧٧.
- عباس خضر، هؤلاء عرفتهم، سلسلة اقرأ الصادرة عن دار المعارف، ع ٤٨٥، القاهرة مارس ١٩٨٣.
- عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، ط٢، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٧.
- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١.
- علي عشماوي، تاريخ جماعة الإخوان المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٣، (سبق نشرها بعنوان "أنا والإخوان والنظام الخاصّ" في المصوّر: مارس/ يونية ١٩٩٣).
- عمر التلمساني، ذكريات لا مذكّرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت.
- عمر عبد الرحمن، كلمة حقّ، دار الاعتصام، القاهرة، د. ت.
- فتحى رضوان، عصر ورجال، ج٢، ط٢ (الأولى في ١٩٦٦)، سلسلة ذاكرة الكتابة، ع٤٦، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د. ن. (حوالى ٢٠٠٢)
- فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمين في ميزان الحقّ، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧.
- فؤاد كرم، النظارات والوزارات المصرية، ج١، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، القاهرة ١٩٦٩.

- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رأي الدين في إخوان الشيطان، هديّة مع مجلّة "منبر الإسلام".
- محمّد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط٣، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥٢.
- محمّد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر، د.ن.، د. ت.
- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ (٣ أجزاء)، دار الدعوة، الإسكندرية، د. ت.
- مريت بطرس غالي، سياسة الغد، برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٣٨.
- يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلوّ في التكفير، سلسلة كتاب صوت الحقّ الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د. ت.

٥- المقابلات الشخصية

- مع محمد فريد عبد الخالق (عضو مكتب الإرشاد)، بمنزله بالمهندسين في ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع الشيخ محمد الغزالي (تليفونيًّا) يومي ٢١ سبتمبر و٢٣ أكتوبر ١٩٩٣.
- مع محمود عبّاس، المدير العام السابق، بمجلس الشعب، مدير مكتب وزير المعارف (إسماعيل القباني) في ١٨ أكتوبر ١٩٩٣.

٦- المصادر الأجنبية

- Heyworth-Dunne, J., *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, (Washington 1950).
- Kotb, Sayed, *Social Justice in Islam*, tr. Jone B. Hardie, (Washington D. C. 1953).

(وهو ترجمة للطبعة الأولى من الكتاب)

ثانيًا: المراجع

١- مراجع عربية غير منشورة

- أبو الفتوح حسن إبراهيم عقل، التفسير الأدبي المعاصر للقرآن الكريم، اتجاهاته وخصائصه، جامعة الأزهر، كلّية اللّغة العربية بالمنصورة، دكتوراه ١٩٨٦.
- إسماعيل الحاج أمين حاج أحمد، سيّد قطب ومنهجه في التفسير، جامعة الأزهر، كلّية أصول الدين، ماجستير ١٩٧٩.
- حسيني علي رضوان إبراهيم، التيار الإسلامي في أدب سيّد قطب، جامعة الأزهر، كلّية اللغة العربية بالقاهرة، دكتوراه ١٩٨٤.
- رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة حالة مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١، جامعة عين شمس، كلّية الآداب، قسم الاجتماع، ماجستير ١٩٨٧.
- محمد أديب عبد الراضي إدريس، المنهج الفني في النقد عند سيّد قطب، جامعة القاهرة، دار العلوم، ماجستير ١٩٨٦.

٢- مراجع عربية ومترجمة منشورة

- إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنّا، ط١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢.
- أحمد البدوي، سيّد قطب، سلسلة "نقاد الأدب" الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم ١٠، القاهرة ١٩٩٢.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، تطوّر الفكر السياسي في مصر الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٣.
- أوليفييه كاريه، في ظلال القرآن، رؤية استشراقية فرنسية، ترجمة محمد رضا حجّاج، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٩٣.
- برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٠.

- برهان غليون، الوعي الذاتي، دار البراق للنشر، د. ت.
- جيل كيبل، الفرعون والنبي، التطرّف الديني في مصر، ترجمة أحمد خضر، ط، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨.
- حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت.
- حسن حنفي، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت.
- حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ت.
- رابندرات طاغور، البيت والعالم، ترجمة شكري محمّد عيّاد، ط٢ (المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠).
- رفعت السعيد، الحركة اليسارية في مصر ١٩٤٠ - ١٩٥٠، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- رفعت السعيد، منظّمات اليسار المصري ١٩٥٠ - ١٩٥٧، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- رفعت السعيد، الصحافة اليسارية في مصر ١٩٢٥ - ١٩٤٨، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٧٧.
- رفعت سيّد أحمد، الدين والدولة والثورة، ط٢، الدار الشرقية، القاهرة ١٩٨٩.
- رفعت سيّد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٩.
- رفعت سيّد أحمد، تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات، طبعة مزيدة ومنقّحة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.
- رفيق حبيب، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، ط١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٩.
- رءوف عباس، جماعة النهضة القومية، ط١، سلسلة كتاب الفكر، رقم ٢، دار فكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.
- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة: عبد السلام رضوان وآخر، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٥.
- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ترجمة: منى أنيس وآخر، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت.

- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠.
- زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمين بين عبد الناصر والسادات، من المنشية إلى المنصّة، ١٩٥٢ – ١٩٨١، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٧.
- سالم البهنساوي، سيّد قطب بين العاطفة والموضوعية، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦.
- سامي جوهر، الموتى يتكلّمون، المكتب المصري الحديث، القاهرة د. ت.
- شكري محمد عيّاد، المذاهب الأدبية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٧٧، الكويت، سبتمبر ١٩٩٣.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيّد قطب، ط٣، دار المنار بجدة ودار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٧.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيّد قطب، الشهيد الحي، ط١، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨١.
- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢، ط١، دار الشروق ١٩٨٣.
- طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ – ١٩٧٠، ط١، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧.
- عادل العمري، "وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث"، في: الكتابة الأخرى، ع ١٢– ١٣، فبراير ١٩٩٦، ص ٢٧– ٤١.
- عادل حمودة، سيّد قطب من القرية إلى المشنقة – تحقيق وثائقي، ط٣، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٠.
- عبد الباقي محمد حسين، سيّد قطب، حياته وأدبه، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٦.
- عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة د.ت.
- عبد العظيم رمضان، الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٣، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.
- عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون، ط٢، د. ن، د. ت.

- علي شلش، التمرّد على الأدب، دراسة في تجربة سيّد قطب، ط١، دار الشرق، القاهرة ١٩٩٤.
- فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، نظرة نقدية، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥.
- فتحي العسال، الإخوان المسلمون بين عهدين، دار الكتاب الإسلامي، ط٣، القاهرة ١٩٩٢.
- فتحية النبراوي وآخر، تطوّر الفكر السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، جزءان، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ١٩٨٤.
- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكري، ط١، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٢.
- فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط٢، سلسلة كتاب الفكر الصادرة عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، رقم ١، القاهرة ١٩٨٦.
- فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة د. ت.
- محمد السعدي، التكفير في ميزان القرآن والسنة، ط١، المركز العربي الدولي، القاهرة ١٩٩٠.
- محمد توفيق بركات، سيّد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت، د. ت.
- محمد جابر الأنصاري، تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ - ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٥، الكويت، نوفمبر ١٩٨٠.
- محمد حافظ دياب، سيّد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، ط١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د. ت.
- محمد علي قطب، سيّد قطب، الشهيد الأعزل، ط٢، دار المختار الإسلامي، القاهرة، د. ت.
- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدّي الحضاري، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥.
- محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ط١، دار الشروق، ١٩٨٧.
- محمد مندور، محاضرات في الشعر المصري بعد شوقي، ٣ أجزاء، معهد الدراسات العربية العالية، أعوام ١٩٥٥، و١٩٥٦، و١٩٥٧.

- محمد مندور، النقد والنقّاد المعاصرون، مكتبة نهضة مصر بالفجّالة، القاهرة، د. ت.
- محمد منصور محمود هيبة، الصحافة الإسلامية في مصر بين عبد الناصر والسادات ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٩٠.
- مركز البحوث والدراسات السياسية، النظام السياسي المصري، التغيّر والاستمرار، المحرّر علي الدين هلال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٨.
- مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو (مجموعة باحثين)، ط٢، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٣.
- مركز دراسات الوحدة العربية، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط١، بيروت ١٩٨٧.
- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢-١٩٨٠، مج٨: الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف اللّه، القاهرة ١٩٨٥.
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة د. ت.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢.
- نعمة اللّه جنينة، تنظيم الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة ١٩٨٨.

٣- كتب ومقالات بلغة أجنبية

- أكاديمية العلوم السوفيتية، التاريخ المعاصر للبلدان العربية في إفريقيا، ١٩١٧-١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠ (بالروسية).
- Ayubi, N. N Political Islam, *Religion and Politics in the Arab World*, (Routledge, London 1991).
- Esposito, J. L., *Islam and Politics*, (Syracuse University Press, revised 2nd edition, 1987).

- Esposito, J.L. (ed.), *Voices of Resurgant Islam*, (Oxford University Press, 1983).

وهو يحوي مقالاً عن سيّد قطب:

(Haddad, Y. Y., *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival.*)

- Choueiri, Y. M., *Islamic Fundmentalism*, (Printer Publishers, London 1990).
- Dessouki, A. E. H., and A. S. Cudsi (eds.), *Islam and Power*, (Croom Helm, London 1981).
- Gabriel, R. W. and Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, (Praeger Publishers, N. Y. 1983).
- Goldberg, Ellis, *Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism*, Comparative Studies in Society and History, Vol. 33, No. 1 (Jan., 1991).
- Haddad, Y. Y., "*The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb*": The Middle East Journal, Vol. 37, No. 1, Winter 1983.
- Haim, Sylvia G., "*Sayyid Qutb*": Asian and African Studies, Vol. 16, 1982.
- Ibrahim, S. E., "*Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings*": International Journal of Middle East Studies, Vol. 12, No. 4, December 1980.
- Kupferschmidt, Uri M., "*Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt*": Middle Eastern Studies, Vol. 23, Oct. 1987.
- Lockman, Zachary, *Contending visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, (Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2004).

- Marsot, A. L. A., "*Religion of Opposition? Urban Protest Movements*" in: Egypt: International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 4, November 1984.
- Marx, K., *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, tr. Joseph o'Malley (Cambridge Unuveristy Press 1970).
- Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*. Tr. Roger Veinus (Seattle: University of
- Washington Press, 1987).
- Rubin, B., *Islamic Fundamentalism in Egyptian politics*, (Martin's Press, N.Y 1990).
- Shepard, W. E., *Islam as a "System" in the Later Writings of Sayyid Qutb*: Middle Eastern Studies, Vol. 25, No.1, Jan. 1989.
- Stoddard, P. H., et al (eds.), *Change and the Muslim World*, (Syracuse University Press, N.Y. 1981).
- Sivan, E., *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, enlarged edition, (Yale University press, New Haven and London 1990).
- Taylor, A. R., *The Islamic Question in the Middle East Politics*, (Westview Press, U.S.A. 1988).

المؤلف

مدرس جامعي للتاريخ الحديث والمعاصر، مهتمّ بتاريخ الفكر السياسي والأيديولوجيا.وعضو مؤسّس بهيئة تحرير "البوصلة: صوت ديمقراطي جذري" ٢٠٠٥- ٢٠١١؛ مترجم.

مؤلّفات

- سيّد قطب والأصولية الإسلامية (طيبة للنشر، القاهرة ١٩٩٥). (ط٢: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٢، ٢٠١٤).
- سؤال الهُويّة: الهُويّة وسلطة المثقّف في عصر ما بعد الحداثة (ميريت، القاهرة ١٩٩٩).
- الزحف المقدّس: مظاهرات التنحّي وتشكُّل عبادة ناصر (ميريت، القاهرة ٢٠٠٥). (ط٢: دار التنوير، القاهرة ٢٠١٣).
- استقلال القضاء (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠٧).
- مسارات الثورة: رؤية تحليلية ديمقراطية جذرية (العين، القاهرة ٢٠١٢).
- نداء الشعب: تاريخ نقدي للأيديولوجيا الناصرية (الشروق، القاهرة ٢٠١٢).

ترجمات

- رول ماير، البحث عن الحداثة: الفكر العلماني الليبرالي واليساري في مصر ١٩٤٥- ١٩٥٨ (ميريت، القاهرة ٢٠٠٠). (طبعة ثانية، ٢٠١٠).
- خالد فهمي، كلّ رجال الباشا، محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة (الشروق، القاهرة ٢٠٠٣). (طبعة ثانية ٢٠١١).
- خالد فهمي، الجسد والحداثة: الطبّ والقانون في مصر الحديثة (دار الكتب،

القاهرة ٢٠٠٤).

- زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط (الشروق، القاهرة ٢٠٠٧). (طبعة ثانية ٢٠٠٨).
- سيدني مينتز، الحلاوة والسلطة: مكانة السكر في التاريخ الحديث (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس ٢٠٠٧).
- تيموثي ميتشل، حكم الخبراء: مصر، التكنو- سياسة، الحداثة (المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠). (بالاشتراك مع بشير السباعي).
- إيمان حمدي وأخريات (تحرير)، كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية (دار العين، القاهرة ٢٠١٣).
- تيموثي ميتشل، ديمقراطية البترول (المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٤)، (بالاشتراك مع بشير السباعي).

إنسانيات

مجموعة الحقول المعرفية التى تعنى بدراسة الإنسان وتاريخه وبيئته وواقعه الاجتماعى والثقافى والسياسى، وما ينشغل به البشر من إشكاليات حياتهم ومجتمعهم وأنساق ثقافتهم وقيمهم فى علوم مثل: التاريخ والأنثروبولوچيا والاقتصاد والنقد الأدبى.

سيد قطب .. والأصولية الإسلامية

كتاب يتناول سيرة سيد قطب، ويستعرض آراءه وتحولاته الفكرية وأثره فى الفكر السياسى للعديد من جماعات الإسلام السياسى، تتتبع الدراسة سيد قطب فى معظم ما كتبه ليخلص الباحث إلى أن ظاهرة سيد قطب لا ترجع إلى أى غزو صحراوى أو وهابى، بل هى متجذرة فى تطور الفكر المصرى الحديث، وأن مساحات التقارب المنهجية فى الرؤية مع التيار، الذى يفترض أنه العدو المباشر لهذه الظاهرة أهم وأوسع من أن يجرى تجاهلها. كتاب يفتح الباب على مصراعيه لإعادة قراءة المنجز الفكرى لسيد قطب وإعادة تأويله وفق منظور محايد أشار إليه الباحث بحرفية وحيادية.

شريف يونس

باحث ومؤرخ وأكاديمى، وعضو مؤسس بهيئة تحرير "البوصلة" هو مهتم بالتاريخ والفكر السياسى والإيديولوجيا، يعمل مدرسًا بقسم التاريخ بجامعة حلوان، له العديد من الكتب منها: "سؤال الهوية، الهوية وسلطة المثقف فى عصر ما بعد الحداثة، الزحف المقدس، مظاهرات التنحى وتشكل عبادة ناصر، استقلال القضاء، ومسارات الثورة: رؤية تحليلية ديمقراطية جذرية، نداء الشعب.. تاريخ نقدى للإيديولوجيا الناصرية".

ISBN# 9789774489464



٦,٥ جنيه

